8

LIBRARY OF PRINCETON
4-14-1947
THEOLOGICAL SEMINARY

BX 800 .A1 A53 1939
Gonz alez, Severino.
La f ormula [mia ousia treis
hypostaseis] en san

Digitized by the Internet Archive
in 2014

https://archive.org/details/laformulamiaousi00gonz

Analecta Gregoriana

Cura Pontificiae Universitatis Gregorianae edita

VOL. XXI

SERIES FACULTATIS THEOLOGICAE

Sectio B (n. 11)

LA FÓRMULA

ΜΙΑ 'ΟΥΣΙΑ ΤΡΕΙΣ 'ΥΠΟΣΤΑΣΕΙΣ

EN SAN GREGORIO DE NISA

POR

SEVERINO GONZÁLEZ, S. I.

PROFESOR DE DOGMA EN LA FACULTAD TEOLÓGICA DE COMILLAS

ROMAE

APUD AEDES UNIVERSITATIS GREGORIANAE

—

1939

LIBRARY OF PRINCETON
APR 1917
THEOLOGICAL SEMINARY
BV171
G5P7P

Analecta Gregoriana
Cura Pontificiae Universitatis Gregorianae edita
VOL. XXI
SERIES FACULTATIS THEOLOGICAE
Sectio B (n. 11)

LA FÓRMULA
ΜΙΑ 'ΟΥΣΙΑ ΤΡΕΙΣ 'ΥΠΟΣΤΑΣΕΙΣ
EN SAN GREGORIO DE NISA

POR
SEVERINO GONZÁLEZ, S. I.
PROFESOR DE DOGMA EN LA FACULTAD TEOLÓGICA DE COMILLAS

ROMAE
APUD AEDES UNIVERSITATIS GREGORIANAE
—
1939

Ex parte Ordinis imprimi potest

P. Raphaël Bitetti
Superior Provinciae S. I.

IMPRIMATUR

Ex Vicariatu Urbis die 2 Septem. 1939.

† Aloysius Traglia
Archiep. Caesarien., Vicesgerens.

Typis Pontificiae Universitatis Gregorianae, 1939

A NUESTRO SEÑOR JESUCRISTO

VERBO ENCARNADO

CONSUSTANCIAL CON EL PADRE

Y CON EL ESPÍRITU SANTO

PROLOGO

Sabido es cómo durante el siglo IV se desarrolló la mayor controversia trinitaria que recuerda la historia. Por uno y otro lado, católicos y herejes, entraron escrutadores en las sombras del más grande de los misterios cristianos, tratando de conciliar la unidad de la naturaleza divina con la trinidad de las personas. Arrianos, Triteistas, Semiarrianos y Macedonianos llegaron a una solución que echa por tierra el dogma católico. Y ¿los Padres?... Estos, al calor de la lucha, tuvieron ocasión de exponer la verdad, trazando las lineas fundamentales de la teología *de Trinitate.* Es sin embargo tema fecundo de investigación el adentrarnos por los caminos que para ello siguieron sobre todo los Padres que florecen en Oriente después del concilio de Nicea.

Tal es el objeto de la presente monografía, restringido el problema a San Gregorio de Nisa, el más especulativo de los Padres griegos. En ella se reproduce la memoria por mi presentada en la primavera del año 1936 para obtener el grado de doctor en Teología por la Pontificia Universidad Gregoriana. Lo cual ya explica suficientemente la índole de este estudio y las imperfecciones de que puede adolecer.

Debo reconocer que en su elaboración me prestaron no pequeña ayuda los Reverendos Padres Arnou, de Ghellinck, Salaverri, Gordillo, de Aldama y Madoz. A todos quiero testimoniar desde aquí mi profunda gratitud.

Comillas, Fiesta de Cristo Rey de 1938.

INDICE GENERAL

pag.

SIGLAS XI

BIBLIOGRAFÍA XIII

INTRODUCCIÓN

1. Evolución histórica de la fórmula. — 2. Gregorio de Nisa y la fórmula. — 3. El problema. — 4. Fuentes principales 1-24

CAPÍTULO I. — *¿ Fué triteista Gregorio de Nisa ?*

1. Triteismo descubierto. Actitud del Niseno frente a él. — 2. Triteismo disimulado. Razón de unidad. — 3. Vocabulario de la unidad. — 4. Expresiones ambiguas. Resultados 25-37

CAPÍTULO II. — *La humanidad, mónada indivisible*

1. El realismo de la naturaleza humana. — 2. Comparación de la naturaleza divina con la naturaleza humana. — 3. Valor de esta comparación 38-52

CAPÍTULO III. — *La identidad de operación*

1. *Unidad de acción*: Principio general. — 2. Obras comunes: Θεός, o sea, la acción de verlo todo. — 3. Creación y providencia. — 4. En el alma: bautismo, perdón de los pecados, etc. — 5. Obras de apropiación. — 6. Fórmulas con que expresa la unidad de acción. Su sentido. — 7. *Unidad de voluntad.* Unidad física. — 8. *La voluntad y la naturaleza divinas.* Relación entre ambas . . . 53-70

CAPÍTULO IV. — *Las perfecciones comunes*

1. La doctrina de los atributos divinos en Gregorio de Nisa. — 2. El Hijo y el Espíritu Santo son increados, lo mismo que el Padre. — 3. En perfección infinitos. — 4. Inmutables. — 5. Vida divina. — 6. Otros atributos. — 7. Simplicidad divina 71-85

pag.

CAPÍTULO V. — *Inseparabilidad e inmanencia*

1. *Inseparabilidad:* Su explicación real y terminológica. — 2. Su explicación por metáforas. — 3. Valor de las mismas. — 4. *Mutua inexistencia de las personas divinas*: El hecho respecto del Padre y del Hijo. — 5. Respecto del Espíritu Santo. — 6. Razón del hecho. — 7. Interpretación de los herejes. — 8. Una dificultad. — 9. Síntesis general 86-110

CAPÍTULO VI. — *El modo de origen de las personas divinas*

1. Fórmula suprema de unidad. — 2. El origen de las personas, según los Eunomianos. — 3. La persona del Padre. — 4. La generación del Verbo. Cualidades de la misma: limpia, eterna, voluntaria, verdadera. El misterio. — 5. Los nombres de Jesucristo. — 6. El origen del Espíritu Santo. — 7. Nombres de la tercera persona . 111-133

CONCLUSIÓN 134

APENDICE: El símbolo de Gregorio de Nisa 137

INDICE ESCRIPTURISTICO 141

INDICE DE MATERIAS 142

INDICE DE AUTORES 144

SIGLAS

AEE = Ἀντιρρητικος εἰς τὴν Εὐνομίου ἔκθεσιν

CB = (Corpus Berolin.) Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte, Leipzig, 1897 ss.

CE = Contra Eunomium

DTC = Dictionnaire de Théologie catholique, (Vacant-Mangenot)

Etud. Tr. = Etudes de Théologie positive sur la S. Trinité, por el P. DE REGNON.

J = JAEGER, ed. crítica de « Contra Eunomium ».

JTS = The Journal of theol. Studies.

MG, ML = Migne, Patrología griega; Patrología Latina.

Mo = Ed. Moreliana de las Obras de Niseno, de 1615, vol. 2º.

P = PASQUALI, ed. crítica de « Epistulae » del Niseno.

RHE = Revue d'Histoire écclesiastique.

RfPT = Realencyclopädie für protest. Theologie.

RSR = Recherches de science religieuse.

S = SRAWLEY, ed. crítica de la « Oratio Catechetica ».

ZKT = Zeitschrift für kathol. Theologie.

BIBLIOGRAFIA

1. Fuentes

A. — Escritos de Gregorio de Nisa

La *transmisión manuscrita* de una buena parte de las obras del Niseno, la dan cuidadosamente en sus respectivas ediciones críticas: Jaeger, *Gregorii Nysseni opera*, t. 2, p. viii-lvii; Pasquali, t. 8, p. iv ss.; Srawley, *The Catechetical Oration of Gregory of Nyssa*, xiii-xix.

Ediciones impresas, generales (greco-latinas), sólo existen tres:

1. (Cl. Morellus), *S. P. N. Gregorii episcopi Nysseni... opera omnia*, (2 vol.), París 1615. Tres años después, en 1618, J. Gretscher, la completó en parte con un Apéndice.
2. (Aeg. Morellus) refundió en tres volúmenes las dos obras anteriores, Paris 1638. La edición es más completa y elegante que la primera, pero es menos correcta en la impresión.
3. Migne, *Patrol. Griega*, 44-46, Paris 1863. Es una reproducción de la edición Moreliana de 1638, con no pocos errores tipográficos.

De la *edición crítica* (texto griego solamente), emprendida gracias a la generosidad de Udalrico de Wilamowitz-Moellendorff, sólo han salido hasta el presente tres volúmenes. Los dos primeros, *Contra Eunomium libri*, están preparados por V. Jaeger, Berlin 1921. En el tercero, que en la edición completa será el fascículo 2º del t. 8, nos da G. Pasquali las *Epistulae*, Berlin 1925.

Las *numerosas ediciones parciales*, y las *versiones*, pueden verse catalogadas en Hoffmann, *Bibliographisches Lexicon*, (2 ed.), 2, 184-190; Bardenhewer, *Geschichte der altk. Literatur*, 3, 193ss.

Por ser crítica, citamos aquí la de J. H. Srawley, *The Catechetical Oration of Gregory of Nyssa*, Cambridge 1903. L. Meridier reprodujo el texto de Srawley en su *Discours Cathéchétique*, París 1908. Ténganse presentes las correcciones que hace a dicho texto J. Dräseke, en *Theol. Litzt.*, 33 (1908) 533ss.

El opúsculo *Ad Eustathium de sancta Trinitate*, editado en la ed. de 1615 en el t. 2, p. 438-447, y reproducido por la de 1638 en el t. 3

p. 6-15, aparece abreviado y con no pocas variantes en Migne como la carta 189 de S. Basilio (MG 32, 684-696). — G. MERCATI lo vindicó definitivamente para el Niseno, y dió de nuevo el texto primitivo, en *Studi e Testi*, 11 (1904) 57-82.

B. — OTROS ESCRITOS DE LA EPOCA

Escritos de Eunomio. La primera Apología es lo único realmente original en Eunomio (MG 30, 837-868). La segunda Apología es una repetición de las ideas de la primera (MG 45, 297ss. J 1, 67ss.). Su profesión de fé es un resumen de la segunda Apología. (SÓCRATES, HE 5, 10. MG 67, 587 nota. También en MG 45, 476ss. J 2, 304ss.).

La herejía de los Arrianos, Semiarrianos y Macedonianos. EPIFANIO, *Adv. Haeres.*, 69-76. (MG 42, 202-642; ed. Holl en el CB, t. 3, p. 152-414).

Símbolos y reglas de fé. A. y L. HAHN, *Bibliothek der Symbole und Glaubensregeln der alten Kirche*, (3 ed.), Breslau 1897.

Autores de historia Eclesiástica. SÓCRATES (MG 67, 29-842). SOZOMENO (MG 67, 843-1630). TEODORETO (MG 82, 881-1280; ed. Parmentier en el CB). FILOSTORGIO (Ed. Bidez en el CB).

2. Estudios sobre Greg. de Nisa.

AKVLAS A. M., Ἡ περὶ ἀθανασίας τῆς ψυχῆς δόξα τοῦ Πλάτωνος ἐν συγκρίσει πρὸς τὴν Γρηγορίου τοῦ Νύσσης, Ἀθηνησιν 1889.

*AUFHAUSER J. B., *Die Heilslehre des hl. Gregor von Nyssa*, München 1910.

BARDY G., *S. Gr. de Nysse, Ep. ad Philippum*. (RSR, 11 (1921) 220-222).

BAUER J., *Die Trostreden des Gregorius von Nyssa in ihrem Verhältnis zur antiken Rhetorik*, Marburg 1892.

BAYER J., *Gregors Gottesbegriff*, Giessen 1935.

BELL H. J., *Sermons by the Author of the « Theognosia » attributed to Gregory of Nyssa*. (JTS, 26 (1925) 364-373).

BERGADES J. C., Ἡ περὶ τοῦ σύμπαντος καὶ τῆς ψυχῆς τοῦ ἀνθρώπου διδασκαλία Γρεγορίου τοῦ Νύσσης, Thessalonicae 1876.

BÖRINGER F., *Die Kirche Christi und ihre Zeugen*, 8, 2, Stuttgart 1876.

---

* Así señalamos aquellas obras que a nuestro juicio son las más apreciables.

BOUËDRON P., *Doctrines philosophiques de S. Gr. de Nysse*, Nantes 1861

BRICHTMAN F. E., *Six notes: IV S. Greg. Nysseni Antirrheticus 12.* (JTS, 29 (1928) 158-165).

BURN R., *Adversaria in Gr. Nyssenum.* (JTS, 25 (1924) 172-177; 23 (1921) 64-67).

BUSE A., *Der hl. Gr. von Nyssa*, Leipzig 1848.

CHAINE M., *Une homélie de S. Gr. de Nysse, traduite du copte, atribuée à S. Gr. de Nazianzo.* (Rev. de l'Orient chret., 17 (1912) 395-409; 18 (1913) 36-41).

*CHERNISS M. F., *The Platonism of Gr. of Nyssa*, Berkeley 1930.

*DIEKAMP F., *Die Gotteslehre des hl. Gregor von Nyssa*, Münster 1896.

DIEKAMP F., *Die Wahl Gr. von Nyssa zum Metropoliten von Sebaste.* (Theol. Quartalschrift, 90 (1908) 384-401).

DIEKAMP F., *Literargeschichtliches zu der Eunomianischen Kontroverse.* (Byz. Zeitschrift, 18 (1909) 1-13; 190-194).

DRÄSEKE J., *Zu Gregorios von Nyssa. Zu der trinitar. Ausführung in De orat. dom. hom. 3.* (Zeitschrift f. Kircheng., 28 (1907) 387-400).

ENDE v. IVÁNKA S., *Vom Platonismus zur Theorie der Mystik. Zur Erkenntnislehre Gregors von Nyssa.* (Scholastik, 11 (1936) 163-195).

ENDE v. IVÁNKA S., *Die Autorschaft der Homilien* εἰς τὸ ποιήσωμεν ἄνθρωπον κατ' εἰκόνα ἡμετέραν καὶ ὁμοίωσιν. (Byzant. Zeitschrift, 36 (1936) 41-57).

GOMES DE CASTRO M., *Die Trinitätslehre des hl. Gregor von Nyssa*, Freiburg im Breisgau 1938.

GRONAU C., *De Basilio, Gregorio Nazianzeno Nyssenoque, Platonis imitatoribus*, Gottingae 1908.

HERRMANN W., *Gregorii Nysseni sententiae de salute adipiscenda*, Halae 1875.

HEYNS S. P., *De Gregorio Nysseno disputatio historico-theologica*, Lugduni Batav. 1835.

*HILT F., *Des hl. Gregors von Nyssa Lehre vom Menschen*, Köln 1890.

HOEY G. W. O., *The use of the optative mood in the works of Gr. of Nyssa*, Washington 1930.

*HOLL K., *Amphilochius von Ikonium in seinem Verhältnis zu den grossen Kappadoziern*, Tübingen 1904.

HOLL K., *Ueber die Gr. von Nyssa zugeschriebene Schrift* « Adversus Arium et Sabellium ». (Zeitschrift f. Kircheng., 25 (1904) 380-398).

HORN G., *L'amour divin. Note sur le mot* « Eros » *dans S. Grégoire de Nysse.* (Rev. d'ascétique et de mystique, 6 (1925) 378-389).

HORN G., *Le « miroir », la « nuée ». Deux manières de voir Dieu d'après S. Grégoire de Nysse.* (Rev. d'ascétique et de mystique, 8 (1927) 118-131).

ISAYE G., *L'unité de l'opération divine dans les écrits trinitaires de Saint Grégoire de Nysse.* (RSR, 27 (1937) 422-439).

KLEINHEIDT L., *S. Gregorii episc. Nysseni doctrina de Angelis,* Freiburg 1860.

KOCH H., *Das mystische Schauen beim hl. Gr. von Nyssa.* (Theol. Quartalschrift, 80 (1898) 397-420).

KOPERSKI V., *Doctrina S. G. Nys. de processione Filii Dei,* Roma 1936.

KRAMPF A., *Der Urzustand des Menschen nach der Lehre des hl. Gr. von Nyssa,* Würzburg 1889.

LENZ J., *Jesus Christus nach der Lehre des hl. Gregor von Nyssa,* Trier 1925.

MAAS P., *Zu den Beziehungen zwischen Kirchenvätern und Sophisten. Drei neue Stücke aus der Korrespondenz des Gr. von Nyssa.* (Preussische Akademie. Sitzungsberichte der Phil.-hist. Klasse, (1912) 988-999).

MAAS P., *Gregor von Nyssa und der griechische Ephrem.* (Byz.-neugr. Jahrbücher, 1 (1920) 337).

MAIER J., *Die Eucharistielehre der drei grossen Kappadozier,* Breslau 1915.

MARRIOT G. L., *The « de instituto christiano » atributed to Gr. of Nyssa.* (JTS, 19 (1918) 328-330).

MERCATI G., *La lettera ad Eustazio de sancta Trinitate, ossia la 189 tra le lettere di S. Basilio.* (Studi e Testi, 11 (1904) 57-82).

MERCER S. A. B., *The Anaphora of St. Gregory.* (Journal of the Society of Oriental Research, 7 (1923) 27-34).

*MERIDIER L., *L'influence de la seconde sophistique sur l'oeuvre de Gr. de Nysse,* Rennes 1906.

MEYER W., *Die Gotteslehre des Gr. von Nyssa,* Leipzig 1894.

MICHAUD E., *S. Gregoire de Nysse et l'apocatastase.* (Rev. intern. de Theol., 10 (1902) 37-52).

MOELLER E. G., *Gregorii Nysseni doctrinam de hominis natura et illustravit et cum Origeniana comparavit...,* Halae 1854.

OKSIJUK TH., *Eschatologija sv. Gregorija Nissakago,* Kiew 1914.

OWEN E. C. E., *St. Gr. of Nyssa, grammar, vocabulary and style.* (JTS, 26 (1925) 64-71).

PASQUALI G., *Le lettere di Gr. di Nisa.* (Studi ital. di filologia clas., 3 (1923) 75-128).

PELLEGRINO M., *Il Platonismo di S. Gregorio Nisseno nel dialogo « Intorno all'anima e alla risurrezione »*. (Riv. Filos. Neoscol., 30 (1938) 437-474).

PIANA LA G., *Una omelia inedita di S. Gr. Nisseno e le omelie* εἰς τὸν εὐαγγελισμόν, *attribuite a S. Gr. Taumat.* (Rivista storico-critica delle scienze teologiche, 5 (1909) 527-563).

PREGER F., *Die Grundlagen der Ethik bei Gregor von Nyssa*, Würzburg 1897.

REICHE A., *Die künstlerischen Elemente in der Welt- und Lebensanschaung des Gr. von Nyssa*, Jena 1897.

RUPP J., *Gregors, des Bischofs von Nyssa, Leben und Meinungen*, Leipzig 1834.

SAJDAK J., *De oratione* εἰς τὸν εὐαγγελισμόν, *falso Gr. Nysseno adscripta.* (Eos, 21 (1916) 9-20).

SIMON J., *Où et quand furent prononcés les* « Orationes in XL Martyres » *de S. Gr. de Nysse?* (Handes Amsorya, 41 (1927) 731-734).

SRAWLEY J. H., *St. Gregory of Nyssa on the Sinlessnes of Christ.* (JTS, 7 (1906) 434-441).

STEIN J. A., *Encomium of St. Gregory, Bishop of Nyssa, on his Brother St. Basil*, Washington 1928.

STÉPHANOU E., *La coexistence initiale du corps et de l'âme.* (Echos d'Orient, 31 (1932) 304).

STIGLER J. N., *Die Psychologie des hl. Gr. von Nyssa*, Regensburg 1857.

STIGLMAYR J., *Die Schrift des hl. Gr. von Nyssa* « Ueber die Jungfräulichkeit » (Zeitschrift f. Aszese und Mystik, 2 (1927) 334-359).

STIGLMAYR J., *Makarius d. Gr. und Gregor von Nyssa.* (Theologie und Glaube, 2 (1910) 571).

SUTCLIFFE E. F., *St. Gregory of Nyssa and paradise.* (Ecclesiastical Review, 84 (1931) 327-350).

TALMONT L., *Le discours catéchétique de S. Gr. de Nysse.* (Rev. August., 13 (1908) 742-748).

TILLEMONT DE L., *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique des six premiers siècles*, 9, 561-616; 732-744, Paris 1714.

UNTERSTEIN K., *Die natürliche Gotteserkenntnis nach der Lehre der Kappad. Kirchenväter*, Straubing 1902-1903.

VINCENZI A., *S. Gregorii Nysseni et Origenis de aeternitate poenarum in vita futura cum dogmate catholico concordia*, Roma 1864.

VOLLERT W., *Die Lehre Gr. von Nyssa vom Guten und Bösen*, Leipzig 1897.

*WEISS H., *Die grossen Kappadocier... als Exegeten*, Braunsberg 1872.

WEISS K., *Die Erziehungslehre der drei Kappadozier*, Freiburg 1903.

WILMART A., *La tradition de l' Hypotipose, ou traité sur l' ascèse, attribué à S. Gr. de Nyssa.* (Rev. de l' Orient chrétien, 21 (1918-1919).

3. Otras obras consultadas.

AMOR RUIBAL A., *Los Problemas fundamentales de la Filosofía y del Dogma*, 1914 ss.

ARNOU R., *Platonisme.* (DTC, 12, 2258-2392).

ARNOU R., *Unité numérique et unité de nature chez les Pères, après le Concile de Nicée.* (Gregorianum, 15 (1934) 242-254).

BARDENHEWER O., *Geschichte der altkirchlichen Literatur*, Freiburg 1913ss.

BARDY G., *Didyme l' Aveugle*, Paris 1910.

BETHUNE-BAKER J. F., *The meaning of homoousios in the Constantinopolitan Creed.* (Texts and Studies, 7, 1), Cambridge 1901.

CAVALLERA F., *Le schisme d' Antioche*, Paris 1905.

GEYER B., *Die patristische und scholastische Philosophie*, Berlin 1928.

GHELLINCK DE J., *Quelques appréciations de la dialectique et d' Aristote durant les conflits trinitaires du IV siècle.* (RHE, 26 (1930) 5-42).

GUMMERUS J., *Die homöusianische Partei bis zum Tode des Konstantius*, Leipzig 1900.

GWATKIN H. M., *Studies of Arianism*, Cambridge 1900.

HARNACK A., *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, (4 ed.), Tübingen 1909 ss.

HERGENRÖTHER J., *Die Lehre der göttlichen Dreieinigkeit nach dem hl. Gregor von Nazianz*, Regensburg 1850.

KATTENBUSCH F., *Das Apostolische Symbol*, Leipzig 1894.

LEBRETON J., *Histoire du Dogme de la Trinité*, Paris 1927-1928.

LEIPOLDT J., *Didymus der Blinde von Alexandrien.* (Texte und Untersuchungen, 29, 3), Leipzig 1905.

LOHN L., *Doctrina S. Basilii M. de processionibus divinarum personarum.* (Gregorianum, 10 (1929) 329-364; 461-500).

LOOFS F., *Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte*, (4 ed.), Halle 1906.

MICHEL A., *Hypostase.* (DTC, 7, 369, 11).

MIERES DE M., *El cisma d' Antioquia y la controversia trinitaria.* (Estudis Franciscans, 31 (1925) 414-424).

NAGER F., *Die Trinitätslehre des hl. Basilius des Grossen*, Paderborn 1912.

NEWMAN I. H., *The Arians of the fourth Century*, London 1895.

PETAVIUS D., *Dogmata theologica*, Paris 1865.

REGNON DE TH., *Etudes de théologie positive sur la sainte Trinité*, Paris 1892.

SCHMAUS M., *Die psychologische Trinitätslehre des hl. Augustinus*, Münster 1927.

SCHWANE J., *Dogmengeschichte*, (2 ed.), Freiburg 1892 ss.

SEEBERG R., *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, Leipzig 1908.

STÄHLIN O., *Geschichte der griechischen Literatur*, (2 parte), München 1924.

STIEGELE P., *Der Agennesiebegriff in der griechischen Theologie des vierten Jahrhunderts*, Freiburg im Br. 1913.

TIXERONT J., *Histoire des Dogmes*, I (11 ed.) Paris 1930; II (9 ed.) Paris 1931; III (8 ed.) Paris 1928.

TURMEL J., *Histoire des Dogmes*, Paris 1931 ss.

INTRODUCCION

1. *Evolución histórica de la fórmula.* — 2. *Gregorio de Nisa y la fórmula.* 3. *El problema.* — 4. *Fuentes principales.*

I. Evolución histórica de la fórmula.

La evolución histórica de la fórmula μία οὐσία τρεῖς ὑποστάσεις, si se consideran solamente las dos palabras fundamentales, arranca ya desde el período de esplendor de la filosofía griega, y termina definitivamente poco después del primer concilio de Constantinopla, hacia el año 382.

Los dos términos que la integran, οὐσία e ὑπόστασις, están tomados del vocabulario filosófico de los griegos. Platón y Aristóteles, aun representando dos tendencias filosóficas tan diversas, convinieron en dar a la palabra οὐσία el sentido general de realidad. La palabra ὑπόστασις, desconocida de Aristóteles como término filosófico, entró en el campo de la filosofía, gracias a los Estoicos. De tal modo que hacia fines del siglo II vemos empleados los dos términos como sinónimos de sustancia o de naturaleza [1]. Tal identidad de significado iba a durar largos años.

---

[1] Nos han servido de guía para el estudio de las fuentes que manejamos en la introducción las siguientes obras: BETHUNE-BAKER, *The meaning of homoousios...*, 75 ss.; LEIPOLDT, *Didymus der Blinde*, 97 ss.; DE REGNON, *Etud. Trin.*, 1, 139 ss.; BARDY, *Didyme l' Aveugle*, 60 ss.; Id., *Paul de Samosate*, (1929), 329 ss.; A. RUIBAL, *Los Problemas fund...*, 5, 10, p. 397 ss., DE GHELLINCK, *Notes et schéma pour l' Hist. du Dogme de la Trin.*, (1931-1932), 114 ss. (Ap. inéditos); BRAUN, *Der Begriff Person in seiner Anwendung auf die Lehre von der Trinität und Inkarnation*, Mainz 1876; SCHLOSSMANN, *Persona und Prosopon im Recht und im christlichen Dogma*, Kiel 1906. La bibliografía podrá completarse en A MICHEL, DTC, 7, 436-437.

Sócrates, después de advertir que entre los antiguos filósofos había sido menos corriente ὑπόστασις que οὐσία nos dice que sin embargo entre los más recientes tenían un significado equivalente (2). Teodoreto nos asegura lo mismo (3). Y S. Jerónimo escribía en 376: «Tota saecularium litterarum schola nihil aliud hypostasim nisi usiam novit» (4).

Ambos términos pasaron como sinónimos de los autores profanos a los cristianos (5). Los Padres Apostólicos y los primeros Apologetas apenas usaron la palabra ὑπόστασις (6). Pero bien pronto nos encontramos con que Taciano, el cual conocía a los Estoicos, ya la maneja como sinónimo de οὐσία (7). Y S. Ireneo, influido sin duda por el ejemplo de los Gnósticos, también emplea indistintamente las dos palabras (8).

El primer ensayo de diferenciación entre οὐσία e ὑπόστασις lo debemos a Orígenes, en cuyas obras aparecen no pocas huellas de los Estoicos (9). Este perfecto conocedor de la filosofía nos enseña que el Padre y el Hijo son δύο ὑποστάσεις (10), que nos-

---

(2) SÓCRATES, HE, 3, 7.

(3) TEODORETO, *Eranistes*, 1. MG 83, 33 ab.

(4) *Epist. 15*, 4. ML 22, 357.

(5) Sin embargo nótese bien que la palabra ὑπόστασις ya había sido introducida en la literatura sagrada por los Setenta. E. HATCH y H. A. REDPATH recogen todos los pasajes en sus *Concordance to the Septuagint*, 2, 1417, (Oxford 1897). En el Nuevo Testamento también aparece varias veces. Se hallarán recogidos estos pasajes en las *Concordantiae omnium vocum N. T. Graeci*, (Göttingen 1913), 840. En concreto para el significado de ὑπόστασις en Hebr. 1, 3 cf. LEBRETON, *Hist. du Dogme de la Trin.*, 2, 448. M. Victorino dice en general en su opúscolo *De homoousio recipiendo*, 2, (ML 8, 1138), que «Scriptura divina graece hypostasim saepe dixit latine substantiam».

(6) Según el *Index Patristicus* de E. J. GOODSPEED, (Leipzig 1907), 236, sólo ocurre una vez en la carta a Diognetes, 2, 1. En FUNK, (1901), 392.

(7) *Orat. adv. Graecos*, 6; 21, 3 etc. MG 6, 817 c; 853 b.

(8) *Adv. Haeres.*, 1, 1, 1; 6, 2; 15, 5 etc. Compárese con *Ibid.* 1, 2, 4; 4, 5; 5, 2 etc. MG 7, 448 a; 625 b; 461 a; 489 a. Cf. BETHUNE-BAKER, *The meaning of homoousios...*, 66.

(9) Cf. EUSEBIO, HE 6, 19, 8; GR. TAUMATURGO, *Orat. paneg. in Orig.* 13. MG 10, 1088 ab; J. ARNIM, *Stoicorum veterum fragmenta*, 1, (1921), XLVI.

(10) *Contra Celsum*, 8, 12. MG 11, 1533 bc; ed. Koetschau, 2, 229, 21 y 33.

otros reconocemos en la Trinidad τρεῖς ὑποστάσεις (11); y nos avisa de ciertos herejes, los cuales afirmaban falsamente del Padre y del Hijo que eran ἕν οὐ μόνον οὐσίᾳ ἀλλὰ καὶ ὑποκειμένῳ... κατὰ τινας ἐπινοίας διαφόρους, οὐ κατὰ ὑπόστασιν (12). Hasta existe un pasaje en los *Scholia in Matthaeum* (13), en el cual aparece expresamente la fórmula cuyos orígenes investigamos. Escribe de las tres personas que son una sóla cosa, a causa de la οὐσίᾳ μιᾷ· τρεῖς δὲ ὑποστάσεις τέλειαι... En realidad, supuestos los textos que preceden, nada tendría de particular la autenticidad de este pasaje; pues en último término no es sino un enunciado más explícito del texto inmediatamente anterior. Sin embargo con esto no queremos decir que el maestro alejandrino hable siempre con la precisión terminológica que estos pasajes parecen indicar. Al contrario, creemos se debe admitir con Prat, Leipoldt, Loofs, Seeberg, etc. (14), que en otros casos conserva todavía la sinonimia tradicional, o por lo menos, que su lenguaje es todavía vacilante e impreciso. Lo que sí nos parece indiscutible es que en Orígenes aparece ya manifiestamente la tendencia a no hablar de dos o tres οὐσίαι en la Trinidad; y que para designar las personas prefiere más bien emplear el término ὑπόστασις (15).

Debido seguramente al influjo de Orígenes, y quizás también como recurso contra el Sabelianismo, el uso de ὑπόστασις para designar las personas se hace tradicional en Alejandría. Dionisio, discípulo de Orígenes, defendió claramente contra los Sabelianos la existencia de τρεῖς ὑποστάσεις (16). Ello le valió la reprensión del papa Dionisio, el cual en su carta al obispo de Alejandría, reprueba la expresión como de sabor triteista (17). Pero aun esto

---

(11) *In Io.*, 2, 10. MG 14, 128 a; ed. Preuschen, 65, 15.

(12) *In Io.*, 10, 37. MG 14, 376 b; ed. Preuschen, 212, 13. Véase otro pasaje análogo en *In Io.*, 1, 24. MG 14, 65 b; ed. Preuschen, 29, 24. Son textos interesantes porque en ellos se contraponen los dos términos.

(13) MG 17, 309 d.

(14) PRAT, *Origène*, 171; LEIPOLDT, *Didymus der Blinde*, 102; LOOFS, *Dogmeng.*, 194, n. 8; SEEBERG, *Dogmeng.*, 1, 416, n. 1.

(15) *In Io.*, 1, 24; 6, 30 etc. MG 14, 65 b; 252 d; ed. Preuschen, 29, 24; 140, 10.

(16) En S. BASILIO, *De Sp. S.* 72. MG 32, 201 c; ed. CH. L. FELTOE, *The Letters and other remains of Dionysius of Alexandria*, (1904), 196.

(17) En S. ATANASIO, *De decret. Nic. synodi*, 26. Para la historia y sentido de la controversia entre los dos Dionisios, cf. FELTOE, *ibid.*, 165-198; GALTIER, *De Trin.*, (1933), 58 ss.

no significa, según Feltoe, que Dionisio de Alejandría usara siempre y de manera exclusiva el nombre de ὑπόστασις en el sentido de persona o individuo ([18]). Por eso creemos acertada la observación de Bethune-Baker de que no tenemos pruebas suficientes para decir simplemente que Dionisio sea el precursor de la fórmula de las tres hipóstasis en el mismo sentido de los Capadocios ([19]).

Poco después, si hemos de dar fé al testimonio de Focio ([20]), Pierio confunde de nuevo οὐσία con ὑπόστασις. Y si es verdad que, según Leipoldt ([21]), Eusebio de Cesarea, gran admirador de Orígenes, sigue en su terminología la orientación del maestro alejandrino, con todo parece cierto que por el momento la influencia de Orígenes en este particular no se extendió a otras partes. Más aún; en la misma ciudad de Alejandría entramos en un período de retroceso. Fenómeno por otra parte muy natural, si se tiene presente que entonces precisamente entra en escena el adalid del Arrianismo, proclamando que Padre, Hijo y Espíritu Santo son τρεῖς ὑποστάσεις, donde evidentemente ὑπόστασις es sinónimo de οὐσία ([22]).

Alejandro de Alejandría, el primero que se enfrentó con Arrio y le condenó en el sínodo de 320, nunca usa en plural el nombre de ὑπόστασις; y si bien alguna vez pudiera haberle dado el sentido de persona, esto no sería sino a manera de excepción ([23]).

([18]) FELTOE, *ibid.*, 174.

([19]) BETHUNE-BAKER, *The meaning of homoousios...*, 78.

([20]) MG 10, 224 a.

([21]) *Didymus der Blinde*, 102 a. 1.

([22]) En la carta de Arrio a Alejandro, obispo de Alejandría. (En EPIFANIO, *Adv. Haeres.*, 69, 8). Compárese con otras expresiones del mismo Arrio. (En ATANASIO, *Orat. contra Arian.*, 1, 6; *De Synodis*, 15).

([23]) De sus escritos son los más estimables dos cartas: La carta encíclica (SÓCRATES, HE 1, 6); y la carta a Alejandro, obispo de Constantinopla, (TEODORETO, HE 1, 3). Ambos escritos se hallan reunidos en MG 18, 548 ss. En el primero aparece exclusivamente el término οὐσία. (MG 18, 573 ab; 576 a). Y en el segundo se encuentra repetidas veces la palabra ὑπόστασις. (MG 18, 553 abc; 556 a; 557 c; 565 bc). De hecho en todos estos lugares, si se exceptúa uno solamente (553 b), usa este término hablando del Hijo. Sin embargo no parece que con él quisiera significar el matiz de personalidad; ya que en esa misma carta, sintiéndose falto de un término preciso para expresar ese concepto, dice del Padre y del Hijo que son πράγματα δύο, (Ib. 553 a); y que son τῇ ὑποστάσει δύο φύσεις, esto es, que son dos personas (Ib. 561 c. Cf. 564 c).

Así pues cuando con Pierio y Alejandro se había oscurecido la orientación origenista, aun en la misma ciudad de Alejandría, llegamos al primer concilio de Nicea, en el año 325. Aquí los « trescientos dieziocho » Padres congregados, sancionaron oficialmente la identidad de los dos términos, al condenar en el anatema que sigue al símbolo, a los que defienden que el Hijo sea ἐξ ἑτέρας ὑποστᾶσεως ἢ οὐσίας que el Padre (24). La autoridad del concilio contribuyó indudablemente a prolongar todavía durante muchos años la confusión de ambos términos.

Atanasio los identificó generalmente durante toda su vida, aun después del concilio de Alejandría de 362 (25). Al tiempo del concilio ortodoxo de Sárdica (343/44), en su carta sinodal aducida por Teodoreto, la cual sin embargo no obtuvo la aprobación del concilio, se guardaba la sinonimia de Nicea (26). De los sínodos antenicenos, celebrados durante este período, algunos condenan por igual el empleo de los dos términos; pero otros en cambio mantienen la sinonimia tradicional (27).

Pero hé aquí que después de estos años, en los cuales se venían confundiendo los dos términos, aparece como repentinamente la distinción categórica de los mismos en la fórmula μία οὐσία τρεῖς ὑποστάσεις, presentada por el concilio de Alejandría del año 362 como la solución definitiva de las contiendas que dividían al oriente cristiano (28). Los números 5-6 y 10-11 del *Tomus ad Antiochenos* reflejan la verdadera situación del momento. Por ellos se vé que existían entonces entre los católicos dos sectores: unos que hablaban ya de τρεῖς ὑποστάσεις; y otros que seguían todavía la costumbre de identificar οὐσία con ὑπόσ-

---

(24) HAHN, *Bibliothek der Symbole*, 161. Contra esta opinión general puede verse cómo se esfuerza BASILIO (*Epist. 125*, 1) por hacer ver que ya los Padres de Nicea consideraron como distintos los dos términos.

(25) Cf. *Epist. ad Afros*, 4, escrita hacia 369.

(26) TEODORETO, HE 2, 6. Cf. HEFELE-LECLERCQ, *Hist. des Conc.*, 1, 737 ss.

(27) Reprueban los dos términos el sínodo de Nike (359) y el de Constantinopla (360). Los indentifican la cuarta fórmula del segundo sínodo de Antioquía (341), la del tercero de la misma ciudad (345) y la primera fórmula de Sirmio (351). Por el contrario, el cuarto sínodo de Sirmio (359), reprueba el nombre de οὐσία sin hacer mención del de ὑπόστασις. HAHN, *Bibliot. der Symb.*, 206; 209; 188; 192; 197; 205.

(28) En ATANASIO, *Tomus ad Antioch.*, 5-6. MG 26, 800 c-804 a. Cf. F. CAVALLERA, *Le Schisme d' Antioche*, 99 ss.

τασις. Las explicaciones dadas por ambas partes satisfacen a todos, y los llevan a la aceptación de la mencionada fórmula, como la expresión adecuada de la fé de Nicea [29].

* * *

¿DÓNDE TUVO SU ORIGEN LA FÓRMULA μία οὐσία τρεῖς ὑποστάσεις?

No es fácil determinarlo, a causa de los pocos documentos con que contamos. Es posible que la solución haya que buscarla en la laguna de textos, quizás definitivamente perdidos, de mediadas del siglo IV. Entre tanto el problema sólo puede resolverse por hipótesis más o menos probables.

A. - *¿Habrá que atribuir su paternidad al grupo semiarriano de Ancira?* — Cierto que el primer documento conocido que resucita y acentúa la orientación origenista de las tres hipóstasis, es la memoria teológica, redactada por Basilio de Ancira y Jorge de Laodicea, del año 358 al 359. Aunque sin precisar todavía las propriedades personales, como lo hicieron más tarde los Capadocios, allí se habla ya con toda claridad de la distinción de las tres hipóstasis [30]. Ahí está pues explicitamente el segundo elemento de nuestra fórmula. Y ¿el primero? En el mismo lugar confiesan que las tres hipóstasis son μίαν θεότητα, καὶ μίαν βασιλείαν, καὶ μίαν ἀρχήν. Pero falta precisamente la μίαν οὐσίαν que buscamos. ¿Por qué falta? ¿Pudieron hacer uso de esta expresión? En el sentido de identidad real, cierto que no pudieron usarla; pues estaría en contradicción con su dogma fundamental del ὅμοιον κατ' οὐσίαν, y con la condenación expresa del ὁμοούσιον ἢ ταὐτοούσιον [31]. Pero ¿en el sentido de unidad puramente abstracta o genérica? Así ciertamente lo pudieron emplear.

---

(29) La ortodoxia de la expresión, tal cual la admitió el sínodo de Alejandría, está bien garantizada, no sólo por lo claro del contexto del *Tomus ad Antioch.*, sino también por el hecho de haberla firmado hombres de la integridad de Atanasio, Eusebio de Verceil y Paulino de Antioquía.

(30) Cf. EPIFANIO, *Adv. Haeres.*, 73, sobre toto el n. 16. Para el estudio de los escritos de los Semiarrianos de Ancira, véase, entre los católicos, G. RASNEUR, *L'homoiousianisme dans ses rapports avec l'ortodoxie*, RHE, 4, (1903), 189 ss.; y entre los protestantes, J. GUMMERUS, *Die Homöusianische Partei bis zum Tode des Konstantius*, Leipzig 1900.

(31) Cf. EPIFANIO, *Adv. Haeres.*, 73, 13. 14. 17. 18. 11.

Y el hecho de haber hablado de la unidad de divinidad, de realeza y de principio, hace sospechar que también introdujeran la expresión de unidad de naturaleza. Sin embargo sus escritos no nos permiten determinarlo con certeza.

B. - *¿ Vendrá de Alejandria?* Es innegable que el autor del *Sermo adversus Arium et Sabellium* conoce y maneja la fórmula [32]. Ahora bien, si este tratado hubiera de atribuirse a Dídimo el Ciego, como pretende Holl [33], quizás habría de decirse que corresponde efectivamente a Alejandría la paternidad de la fórmula. Pero la tesis de Holl encontró contradictores desde el primer momento; y a partir de la monografía de Bardy sobre Dídimo, prevalece la opinión de que este escrito no se debe ni a Gregorio de Nisa ni tampoco a Dídimo [34].

Ciertamente el ambiente de Alejandría nos parece poco favorable para que allí se elaborara la fórmula. La respuesta del papa Dionisio al obispo de Alejandría, la oposición contra el Arrianismo, y sobre todo el prestigioso influjo de las fórmulas atanasianas, lejos de favorecerla, tuvieron que contribuir a cortar la corriente origenista.

C. - *¿ Será preciso recurrir a una influencia del Occidente?* No lo sabemos. Lo que sí nos consta es que hacia 358, Mario Victorino, desde Roma, atribuye, si no el origen, al menos el uso de la fórmula, a los griegos [35]. Pero ¿a qué griegos re refiere?

---

[32] MG 45, 1281 a; 1292 d; 1293 ac; 1296 b; y sobre todo 1300 a.

[33] En su obra *Amphil. von Ikonium*, 196 n. 2, negó sencillamente la paternidad de este opúsculo a Gregorio de Nisa. Muy poco después trató de probar que debía atribuirse a Dídimo, en *Zeitschrift für Kircheng.*, 25, (1904), 380-393. Abrazaron enseguida su opinión LEIPOLDT, (*Didymus der Blinde*, 9; 101) y LOOFS, (*Dogmeng.*, 257 n. 1).

[34] BARDY, *Didyme l' Aveugle*, 17-19. Ya a raiz del artículo de Holl había parecido poco fundada esta atribución a G. Krüger (*Th. Literaturz.*, (1905), 602); a F. X. Funk (*Th. Quartalschr.*, (1905), 466); y a E. Stolz (*Th. Quartalschr.*, (1905) 395 n. 1). Después de Bardy, entre los católicos, se ha hecho general esta misma opinión. Cf. BARDENHEWER, *Gesch. der altk. Lit.*, 3, 115; CAYRÉ, *Patrologie*, 1, 416 n. 2; y otros. Sin embargo, en cuanto a negar este opúscolo a Gregorio de Nisa, nos perece que las razones aducidas por Holl, en las cuales se apoyan todos los posteriores, no son tales que hagan evidente su tesis. Al contrario, nosotros diríamos que mientras no se aporten nuevos argumentos, se puede defender que no consta suficientemente de la ilegitimidad de este escrito.

[35] *Adv. Arium*, 3, 4. Compárese con *Adv. Arium*, 2, 4-7 (ML 8, 1102 a; 1091-1094). Según GUMMERUS, *Die Homöusianische Partei*, 175,

¿A los Semiarrianos? ¿A los católicos? Con certeza no se puede responder a esta pregunta. Sin embargo, a juzgar por el contexto, creeríamos que más bien parece hablar de los católicos. En todo caso, de este testimonio, lo mismo que del ya citado del *Tomus ad Antiochenos,* se desprende una cosa cierta. A saber: que la fórmula es anterior al concilio de Alejandría. Fundados en estos documentos, podríamos señalar como la fecha más probable de su aparición, el decenio que va de 350 a 360.

Además; del *Tomus ad Antiochenos* se deduce como cierto que ya antes del concilio de 362, la fórmula estaba en uso en algún grupo ortodoxo. Y del testimonio de M. Victorino se desprende, al menos como probable, todavía algo más: a saber, que este uso tiene su origen entre los católicos.

Atendiendo, más que a los textos que preceden, al hecho de que donde más se usó posteriormente la fórmula fué el Asia Menor y la Siria, quizás no sea del todo improbable el señalar como lugar de origen alguna de estas regiones; si no se prefiere la opinión de Seeberg de que aparezca independientemente en distintos puntos a la vez (36).

* * *

Tal es el origen probable de la fórmula, cual se desprende de los textos que conocemos. Su desarrollo ulterior, hasta el triunfo definitivo, no haremos más que esbozarlo.

A S. Basilio, que empezaba su actividad sacerdotal precisamente en 362, le cabe la gloria de haber sido el primero que explicó filosófica y dogmaticamente el contenido de la fórmula. De los otros Capadocios, y en general de la teología griega, se puede decir que no hicieron sino avanzar por el camino abierto por Basilio. Entre otros, merece citarse el testimonio de Epifanio. Este escribía hacia 375-377, que los Antioquenos profesaban entonces la verdadera fé; ya que confesaban τρεῖς ὑποστάσεις, μίαν οὐσίαν; añadiendo que ésta es la fé evangélica y apostólica y la misma que proclamaron los Padres de Nicea (37).

---

por lo menos los dos primeros libros son de 358. BARDENHEWER, *Gesch. der altk. Lit.*, 3, 463, los coloca de 356 a 361. Sobre las fórmulas trinitarias de M. Victorino, cf. E. BENZ, *Marius Victorinus*, 130-139, Stuttgart 1932.

(36) *Dogmeng.*, 2, 130.

(37) *Adv. Haeres.*, 73, 34.

Mientras estas lumbreras de la Iglesia contribuían con sus escritos a la difusión de la fórmula, observamos que todavía existían varios núcleos de resistencia. A alguno de éstos se refiere S. Jerónimo en sus cartas al papa Dámaso ([38]). Y quizas sea también este mismo grupo el que tachaba de novedad la doctrina de Gregorio de Nisa sobre las tres hipóstasis, alegando que entre ellos no se conocía semejante costumbre ([39]).

Apesar de esta resistencia, la cual por otro lado fué reduciéndose cada vez más, el triunfo definitivo estaba ya muy próximo. A Gregorio de Nacianzo se debe el haber suavizado las últimas asperezas ([40]). Al año siguiente del primer concilio de Constantinopla, el año 382, la fórmula de las tres hipóstasis o personas en una sóla sustancia, quedaba aceptada por todos, como la fórmula oficial ([41]). Pues aunque es verdad que el cisma de Antioquía todavía iba a durar algunos años más, pero al menos desde esta fecha, si es que alguna vez lo había tenido, perdió todo carácter dogmático ([42]).

([38]) *Epist. 15* y *16*. ML 22, 355-359. Cf. F. CAVALLERA, *S. Jérôme*, (1922), 1, 50 ss. A este mismo sector del cisma antioqueno se refiere BASILIO en su *Epist. 358*, 3.

([39]) *Ad Eust.*, Mo 440 a. Si se atiende al contexto, parece referirse a los Anomeos; pues enseguida dice que los que le imputaban esto, ponían tres sustancias (*Ib.*, 440 c.).

([40]) Véanse sus sermones para procurar la unión de los dos partidos de Melecio y Paulino, pronunciados en 379 (*Orat. 22* y *23*). Compárense con sus sermones teológicos (*Orat. 27-31*), anunciados al fin del tercero sobre la unión (*Orat. 23*, 14), y con su discurso de despedida (*Orat. 42*), tenidos en 380 y 381. Cf. de REGNON, *Etud. Trin.*, 1, 207 ss.; A MICHEL, DTC, 7, 383.

([41]) Puede verse en TEODORETO, HE 5, 9, la profesión de fé que el concilio de 382 envió al papa Dámaso, y que éste aprobó. En ella se incluye la fórmula que nos ocupa. S. Agustín (*De Trin.* 5, 8-9; 7, 4) considera la fórmula griega μία οὐσία τρεῖς ὑποστ. como equivalente a la latina «una essentia vel substantia, tres personae».

([42]) F. CAVALLERA, *Le Schisme d'Antioche*, 323.

2. Gregorio de Nisa y la fórmula.

Nos darán una idea exacta de la posición del Niseno respecto de la fórmula, las siguientes observaciones, sobre el uso que de ella hace, la terminología con que la enuncia, y su interpretación general.

A. — *Uso de la fórmula.*

Quien haya leido los escritos del Niseno, habrá advertido que la fórmula μία οὐσία τρεῖς ὑποστάσεις los invade todos; de tal modo que se recibe la impresión de que la consideraba como la mejor expresión de su fé trinitaria, y como espada de doble filo contra los errores judío, sabeliano o monarquiano por una parte, y contra el politeismo helénico, el arrianismo y el triteismo por otra. No siempre la enuncia explicitamente. Muchas veces se refiere a ella de un modo parcial e implícito, hablando solamente de la unidad de naturaleza o de la distinción de las personas; de lo que es común a las tres personas o de sus respectivas propiedades características; de cómo la S. Trinidad es algo uno y no uno, cómo es algo común y distinto al mismo tiempo, etc. Pero en muchas otras ocasiones observamos que aduce expresamente la misma fórmula, presentándola de diversas maneras. Hé aquí las principales:

1) Μία οὐσία (φύσις, θεότης, δύναμις, ἀγαθότης...), ἓν τρισὶ ὑποστάσεσι (43).
2) Τοῖς προσώποις τὴν τῆς οὐσίας ἑνότητα (44).
3) Ἐν τρισὶ προσώποις καὶ (ἢ ὡς) ὑποστάσεσι, μηδεμίαν τὴν, κατὰ τὸ εἶναι, διαφοράν (45).
4) Ἐν δύο τοῖς ὑποκειμένοις τὴν ἑνότητα τῆς φύσεως (46).
5) Ἄκτιστος φύσις... τρία πρόσωπα καὶ ὀνόματα (47).

---

(43) *Ad Ablab.*, MG 45, 117 a. *Ad Eust.*, Mo 440 a. *In diem lum.*, MG 46, 585 d. *In Cant.*, hom. 8, MG 44, 949 d. *Epist. 5*, MG 46, 1032 d. P 31. *Epist. 24*, MG 46, 1089 c. P 73. CE I, MG 45, 400 c. AEE, MG 45, 560 c; 533 a. J 1, 159; 2, 378; 355.

(44) CE I, MG 45, 405 b. — AEE, MG 45, 472 d. J 1, 164; 2, 301.

(45) CE I, MG 45, 320 d. J 1, 88. *Adv. Graec.*, MG 45, 185 d; 181a.

(46) CE I, MG 45, 404 c. J 1, 162.

(47) *Orat. Cat.*, 39, MG 45, 100 a. S 155.

Como se observa, todas estas fórmulas, aunque enunciadas con diferentes palabras, en último término se reducen a una misma. Para garantizar su legitimidad, el Niseno no se apoya precisamente en la tradición, como lo hace en otros puntos, sino que la funda en el mismo Evangelio, haciéndola derivar de Mt. 28, 19. No porque aquí se encuentre expresamente, sino, a lo que creemos, porque éste es uno de aquellos textos que mejor prueban la afirmación que él hace en otro lugar, de que este modo de hablar está de acuerdo con la doctrina de la Escritura ([48]).

B. — *Terminología de la fórmula.*

Dos son los conceptos que envuelve la fórmula: el de sustancia o naturaleza y el de persona.

Para expresar el primero, se vale de los términos οὐσία y φύσις. Ambos a dos los considera como sinónimos, cuando los aplica a la S. Trinidad; aunque esto no impide que emplee más frecuentemente οὐσία que φύσις ([49]).

La idea de persona, como aparece por las fórmulas que acabamos de presentar, la expresa con los cuatro nombres de ὑπόστασις, πρόσωπον, ὑποκείμενον, ὀνόματα. Con todo los dos primeros son con mucho los más usados; y en definitiva más todavía ὑπόστασις que πρόσωπον.

El término πρόσωπον pasó probablemente a los griegos, como expresión teológica, por influjo del nombre *persona,* usado entre los latinos, y difundido especialmente por Tertuliano con su libro *Adversus Praxeam* ([50]). El primer documento en que aparece en Oriente, es la fórmula del tercer sínodo de Antioquía (345), destinada a los obispos de Italia ([51]). Más tarde lo usaron los Semiarrianos de Ancira ([52]). Diodoro de Tarso lo consideraba como

---

([48]) AEE, MG 45, 472 a; 469 ab. J 2, 301; 298 *Ad Eust.*, Mo 440 b.

([49]) La diferencia de los dos términos para cuando Gregorio habla de otras cosas, puede verse en MERIDIER, *Discours Catéchétique*, LXXXIII, 9. El autor de la carta a Evagrio dice que hablando de Dios preferiría usar más bien οὐσία que φύσις (MG 46, 1101 a). Si esta carta fuera del Niseno tendríamos justificada por él mismo la preferencia que de hecho da a οὐσία sobre φύσις.

([50]) BETHUNE-BAKER, *The meaning of homoousios...* 72-73.

([51]) HAHN, *Bibliot. der Symb.*, 193. Cf. SÓCRATES, HE 2, 19. En Occidente ya había usado la misma palabra πρόσωπον, en el sentido estricto de persona, S. HIPÓLITO en su obra *Adv. Noetum.* (MG 10, 813; 821).

([52]) EPIFANIO, *Adv. Haeres.*, 73, 16.

sinónimo de ὑπόστασις, aunque de hecho prefería este último [53]. En cambio Atanasio, por creerlo sospechoso de Sabelianismo, lo evita en sus obras [54]. Dídimo lo usa raras veces [55]. Basilio lo emplea con reserva [56]. El Nacianceno permite su uso, con tal que se excluya su sentido primitivo [57]. Gregorio de Nisa por el contrario usa ya indistintamente ὑπόστασις y πρόσωπον.

Por ser ésta una cosa característica suya, con la cual señala un avance terminológico sobre los otros Capadocios, y en general sobre todos los que le precedieron, nos permitimos presentar aquí la proporción que guarda en el uso de ambos términos, en aquellas obras que se refieren más directamente a la S. Trinidad.

1) En los libros *contra Eunomio,* y en el *AEE*, predomina bastante el empleo de ὑπόστασις, como puede apreciarse a simple vista:

	— ὑπόστασις —	— πρόσωπον —
LIBRO I:	MG 45, 300d; 304a; 301c; 305d; 312d; 320bcd; 325c; 328a; 329bcd; 332c; 336b; 352b; 357c; 360bc; 364bc; 373c; 380a; 396b; 400c; 401b; 404d; 405b; 412c; 413a; 416c; 424a; 441a; 429c; 445b; 448ac; 461d; 464c.	309b; 312a; 320cd; 341c; 344a; 400c; 405b; 445c; 449d; 452a.
LIBRO II:	MG 45, 916c· 920b; 921bd; 924a; 961d; 968a; 988d; 989bc; 1001c; 1005ad; 1021d; 1028d; 1036d; 1037a; 1040a; 1105a; 1108d; 1117a.	992a; 1008c; 1101a.
LIBRO III-1;	MG 45, 592ac; 596b; 601a.	577a; 581b; 609c.

---

(53) A. HARNACK, *Diodor von Tarsus.* (Texte und Unters., 21 Fasc. 4, 23-24).

(54) TIXERONT, *Hist. des Dogm.*, 2, 75.

(55) BARDY, *Didyme l'Aveugle*, 78, n. 3.

(56) *Epist. 236*, 6; *214*, 3. Cf. TIXERONT, *Hist. des Dogm.*, 2, 78; A. MICHEL, DTC, 7, 382; GRANDSIRE, RSR, 12, 151. Sin embargo en la homilía *Contra Sabel. et Anom.* (MG 31, 600 ss.) prevalece πρόσωπον sobre ὑπόστασις.

(57) *Orat.* 42, 16; *39*, 11. Cf. HOLL, *Amph. von Ikonium*, *177.*

— ὑπόστασις —	— πρόσωπον —
LIBRO III-2: MG 45, 617c; 628d; 641c; 644d; 652c; 660b; 664d; 665a; 672a; 673d; 676b.	
LIBRO III-3: MG 45, 685b; 697b.	684a; 697a.
LIBRO III-4: MG 45, 713d; 717abc: 720d.	736b.
LIBRO III-5: MG 45, 744b; 756d; 757d.	744c; 749d.
LIBRO III-6: MG 45, 773a; 776ac; 780b; 781ac; 785c; 788acd; 796c.	769b; 789c.
LIBRO III-7: MG 45, 805b; 808a; 813d; 816d; 817a; 820d; 825a,	
LIBRO III-8: MG 45, 833a; 836d; 837c; 840ac; 852b; 853b.	
LIBRO III-9: MG 45, 865a; 869a; 877c.	869c.
LIBRO III-10: MG 45,	908bc.
AEE: MG 45, 469b; 472cd; 480c; 481c; 485c; 493a; 489d; 497bc; 505c; 512bd; 540bd; 541a; 560c; 568a.	472cd; 489a; 504b; 509c; 520bc; 521c; 533a; 549; 556a; 568d.

2) En la *Oratio Catechetica* ocurre una sóla vez el nombre πρόσωπον en el sentido de persona ([58]). En los demás casos emplea siempre ὑπόστασις. Cosa tanto más digna de notarse cuanto que, sobre todo en los primeros capítulos, maneja mucho el concepto de persona.

3) También en el breve opúsculo *De fide ad Simplicium*, encontramos cinco veces el término ὑπόστασις mientras que πρόσωπον falta en absoluto ([59]).

([58]) *Orat. Cat.*, 39. MG 45, 100a. S 155. La otra ocasión en que aparece, tiene el significado de ver a Dios cara a cara. Cf. *Ibid.*, 6. MG 45, 29b. S 36.

([59]) *Ad Simplic.*, MG 45, 140c; 144a.

4) - Otro tanto sucede en *Ad Eustathium de sancta Trinitate;* donde usa cinco veces ὑπόστασις, y ninguna πρόσωπον en el sentido de persona ([60]).

5) - El tratado *Ad Ablabium, quod non sint tres dii,* maneja los dos términos, refiriéndolos siempre a las personas divinas. El de ὑπόστασις aparece diez veces; y el de πρόσωπον solamente cuatro ([61]).

6) - Donde más campea el uso de πρόσωπον sobre ὑπόστασις es en el tratado *Adversus Graecos, de communibus notionibus.* Se repite hasta cincuenta veces; y generalmente se aplica a las personas divinas. Solo unas once veces (MG 45, desde 176-181a) se refiere a los hombres o a la idea de persona en general. Es curioso el hecho de que desde el principio hasta la columna 181, emplea exclusivamente πρόσωπον (43 veces). Y desde aquí hasta el fin, se halla entremezclado con ὑπόστασις (32 veces ὑπόστασις; y 7 πρόσωπον). Y como si esto lo hubiera hecho reflejamente, abre esta segunda parte, estableciendo la equivalencia de los dos términos: ὑποστάσεων ἢ ὡς τριῶν προσώπων (181a); y la cierra invirtiendo la expresión: τρισὶ προσώποις ἢ ὡς ὑποστάσεσι (185d).

Esta es la proporción numérica que hemos podido observar. Y ¿qué sentido les daba? No siempre el estricto de persona o individuo; pues ὑπόστασις significa bastantes veces, sobre todo en los libros contra Eunomio, solamente la idea de existencia real. Es difícil discernir si alguna vez no añade también a este matiz el de sustancia o naturaleza, cual si retrocediéramos todavía a la significación primitiva ([62]).

En cuanto a πρόσωπον, cuyo significado primitivo no desconoce ([63]), lo usa varias veces en expresiones como éstas: «En persona de Dios; en persona del Padre o del Hijo; en persona

---

([60]) Aunque para este tratado, el cual no se encuentra en MIGNE, citaremos de ordinario la ed. Moreliana de 1615, sin embargo en este caso para poder señalar la página y la linea más facilmente, lo hacemos por la ed. de G. MERCATI, en *Studi e Testi*, 11. Cf. 73, 6; 73, 21. 24; 74, 2; 79, 27; 79, 24.

([61]) *Ad Ablab.*, MG 45, 117ac; 120a; 124d; 125a; 128ad; 133bd; 124a; 125d; 128d.

([62]) *Orat. Cat.*, 4, MG 45, 20c. S 19 CE I, MG 45, 305d. J 1, 76.

([63]) *De profes. christ.*, MG 46, 240c-241a.

de la sabiduría; en persona de los contrarios, etc.» (64). Donde πρόσωπον no representa propiamente el concepto de persona que ahora estudiamos, sino este otro que nosotros traducimos por la palabra *nombre*. Como si dijera: «Habla el profeta en nombre de Dios, de la sabiduría, etc.». En los demás casos, tanto ὑπόστασις como πρόσωπον representan la idea de persona propiamente dicha. Y por cierto que en ella hace entrar explícitamente el carácter de sér racional y libre (65).

Además de ὑπόστασις y πρόσωπον, como ya dijimos más arriba, el Niseno también hace uso de otros dos nombres para expresar la idea de persona. Es el primero el de ὑποκείμενον. Se puede decir que esta palabra tiene en Gregorio el sentido general de *sujeto u objeto;* y que unas veces la aplica a las personas (66), y otras, (esto más ordinariamente), le da un significado equivalente al de οὐσία. La segunda expresión, con la cual presenta exclusivamente las personas de la S. Trinidad, es la de τρία πρόσωπα καὶ ὀνόματα (67), o simplemente ὀνόματα (68). La razón de valerse de este término, usado también por Basilio, quizás fuese porque consideraba estos nombres evangélicos de Padre, Hijo y Espíritu Santo, como tan característicos y esenciales de las tres personas que encerraban necesariamente la misma idea de persona; quizás también el empeño de oponerse a los Eunomianos que los rehuían. No sé si el hecho de que el peligro del Sabelianismo había pasado ya, y el deseo de sincerarse como implicitamente de la acusación de triteismo, podría explicar también la preponderancia que hemos visto fué adquiriendo en sus obras el empleo de πρόσωπον (69).

---

(64) CE II, MG 45, 922a; 1008c; III-3, 684a; III-5, 744c; III-6, 969b; III-9, 869c. AEE, MG 45, 520bc; 521c; 568d. — CE III-5, 749d. — CE III-4, 736b. — CE I, 344a; III-1, 581b. — CE III-1, 609c; III-10, 908bc. J 1, 283; 297; 2,104; 156; 177; 262; 343; 345; 386; 161; 149; 1,108; 2,17; 42; 294. S. Agustín también usa en el mismo sentido la expresión *persona Dei*. Cf. *De Trin.*, 3, 10, 19; 12, 6, 7.

(65) *Adv. Graec.*, MG 45, 184. *Orat. Cat.*, 1. MG 45, 13-16. S 7-12.

(66) *Orat. Cat.*, 1, MG 45, 16c. S 12. *Ad Ablab.*, MG 45, 133a. - CE I, MG 45, 308a. J 1, 76. Cf. BETHUNE-BAKER, *The meaning of homoousios...*, 82; HOLL *Amph. von Ikonium*, 218.

(67) *Orat. Cat.*, 39, MG 45, 100a. S 155. *Ad Ablab.*, MG 45, 125d. Gregorio de Elvira, contemporáneo del Niseno, emplea una expresión análoga en *De fide*, proem., ML 20, 33b: Tria nomina et tres personas... credimus.

(68) *Ad Ablab.*, MG 45, 129b. - Ce III-9, MG 45, 880-881. J 2, 270-271.

(69) Por esta preponderancia que hemos visto va adquiriendo el tér-

C. — *Interpretación general de la fórmula.*

Aquí es donde el Niseno sigue principalmente las huellas de su hermano Basilio. Este, forzado por las circunstancias históricas en que vivió a abordar la cuestión filosófica de las tres hipóstasis, parte del supuesto de que οὐσία e ὑπόστασις no son sinónimos entre sí; sino que οὐσία representa lo común de la naturaleza, mientras que ὑπόστασις es lo propio de cada persona o individuo (70).

Gregorio de Nisa, como discípulo de Basilio, a quien veneraba sobremanera (71), y como destinatario de la carta 38 ya mencionada, adopta simplemente su terminología. Basta ojear por ejemplo el tratado *Adversus Graecos*, para ver que la οὐσία es lo común a todas las personas; y la ὑπόστασις o πρόσωπον es esa misma sustancia en cuanto revestida de accidentes concretos, y distintos en cada uno de los individuos (72). Por eso define el ὁμοούσιος al igual que Basilio: εἷς καὶ ὁ αὐτός... τῆς οὐσίας λόγος (73).

---

mino πρόσωπον quizás pudiera determinarse también la cronología de estos opúsculos. Según esto, al menos los tratados *Adv. Graecos* y *Ad Ablabium*, habría que ponerlos después de los libros *contra Eunomio*, es decir, después de 383. Un apoyo de esta hipótesis lo encontramos en la coincidencia de que el *Ad Ablabium* lo empieza diciendo que cuando esto escribía ya era viejo.

(70) Cf. *Epist. 125*, 1. Y sobre todo *Epist. 38*, 2-3, escrita a Gregorio de Nisa hacia 369-370, y alabada por el concilio de Calcedonia (MANSI, *Sacr. Conc. ... collectio*, 7, 464). También son interesantes a este mismo propósito las *Epist. 214*, 4; *236; 258;* etc. Cf. NAGER, *Die Trin. des hl. Basilius*, 54-65; GRANDSIRE, RSR, 13 (1923) 130-152; A. MICHEL, DTC, 7, 381ss.

(71) A lo largo de sus escritos se complace en llamarle repetidas veces « su padre y maestro, maestro inspirado, hombre grande, alma santa y divina, valiente atleta y esforzado luchador, sol que ilumina el mundo, boca piadosa y elocuente, el teólogo, ornato de la Iglesia por su erudición profana », etc. Cf. entre muchos pasajes, CE I, MG 45, 249d; 272a; 273c; 280c; 464b. CE II, MG 45, 952d. J 1, 22; 43; 45; 51; 61; 215; 251. *De vita Moysis*, MG 44, 360c.

(72) *Adv. Graec.*, MG 45, 177d; 181; 185.

(73) *Adv. Apol.*, 19. MG 45, 1161a. Que prácticamente hiciera uso de esta definición en el sentido de unidad específica, consta claramente por el hecho de que a los distintos cuerpos de los hombres los llama ὁμοούσια; y de la gran multitud de almas que existe, también dice que poseen οὐσίαν μίαν. Cf. CE III-5, MG 45, 764d. J 2, 173. Compárese la definición, dada

Y tratando de describir las propiedades de la οὐσία la presenta como algo permanente, fijo e inmutable respecto de los diversos individuos; como una cosa que no admite aumento o disminución, ni está determinada por límite alguno ([74]).

Sin embargo entre Basilio y Gregorio de Nisa existe a mi juicio una diferencia considerable, la cual arranca de su diversa orientación filosófica. Ambos convienen en que οὐσία representa aquello común que participan los individuos. Pero difieren en cuanto que para Basilio eso común gravita hacia lo abstracto, mientras que para el Niseno parece ser algo concreto y singular al modo de las ideas platónicas ([75]).

3. El problema.

De lo que acabamos de decir sobre el sentido general que el Niseno da a la fórmula, surge espontaneamente un problema de capital trascendencia. Esa interpretación, ¿es solamente una definición genérica, la cual según los casos se debe aplicar de diversa manera a Dios y a las criaturas, o no, sino que el Niseno la extiende a la S. Trinidad tal como queda expuesta? Si hubiera de entenderse de la S. Trinidad, tal como la dejamos explicada, resultaría evidentemente que para los Capadocios la consustancialidad de la naturaleza divina es solamente abstracta o específica, algo así como la que poseemos todos los hombres respecto de la naturaleza humana. De hecho así piensan los defensores del neonice-

---

por Gregorio del ὁμοούσιος con la de Basilio en la *Ep. 38*, 2: οἱ τῷ αὐτῷ λόγῳ τῆς οὐσίας ὑπογραφόμενοι. Por lo demás el mismo término ὁμοούσιος lo usa Gregorio raras veces. Hé aquí los pasajes que hemos podido recoger: CE I, MG 45, 293a; II, 1092b; III-2, 644a; III-5, 764d. J 1, 64; 367; 2, 70; 173. *Adv. Apol.*, MG 45, 1161ab; 1172bc; 1221b. También lo empleaba Eunomio: CE III-2, MG 45, 633b. J 2, 62. Como clave que había sido de las controversias del siglo IV, quizás por bien de paz, el Niseno lo sustituyó, como veremos, por otras expresiones equivalentes.

([74]) CE I, MG 45, 304c; 305b; 377c. J 1, 74; 75; 139.

([75]) En el cap. II tendremos ocasión de estudiar a fondo este problema. HARNACK dice simplemente, sin distinción alguna, que en los Capadocios la οὐσία gravita hacia lo abstracto (*Dogmeng.*, 2, 264). También HOLL opina sencillamente que los tres Capadocios entendieron igualmente los conceptos de sustancia e hipóstasis, esto es, en el sentido de especie e individuo (*Amph. von Ikonium*, 166; 221; 135).

nismo. Y por cierto que estos Autores consideran la fórmula μία οὐσία τρεῖς ὑποστάσεις como uno de los principales fundamentos de su teoría. Según ellos, esta fórmula representa el paso del ὁμοούσιος de Nicea (consustancialidad numérica) al ὁμοούσιος sancionado por el primer concilio de Constantinopla (consustancialidad específica), cuando, gracias a un equívoco entre el Oriente y el Occidente, se hace definitivamente la paz en toda la Iglesia ([76]).

En este nuestro estudio, no pretendemos examinar la verdad histórica de semejante teoría; sino que nuestro intento es tan sólo investigar el verdadero sentido que Gregorio de Nisa daba a esa fórmula cuando la aplica a la S. Trinidad. Punto tanto más digno de estudiarse precisamente en Gregorio de Nisa, cuanto que éste fué una de las figuras más destacadas en el primer concilio de Constantinopla ([77]), donde se pretende haber sido sancionado definitivamente este cambio de orientación de la fé de Nicea.

El problema puede concretarse más todavía, preguntándonos si esta fórmula representa en Gregorio de Nisa la misma fé de Nicea, o si por el contrario ella consagra y resume la doctrina iniciada por los Semiarrianos de Ancira, como pretenden Harnack

---

([76]) Esta teoría, prescindiendo de las formas diversas que presenta en los teólogos y polemistas de los siglos XVII y XVIII, fué esbozada por ZAHN, en su *Marcellus von Ancyra*, (1867), 10-32; 86ss. Pero la popularidad que alcanzó en el campo heterodoxo se debe principalmente a las sucesivas ediciones del *Dogmengeschichte* de HARNACK (Cf. 4 ed., 2, 184-314, sobre todo 249-278). Sienten como él GUMMERUS, *Die Homõusianische Partei*, (1900), 66ss.; 121ss.; H. GWATKIN, *Studies of Arianism*, (1900), 247; LOOFS, *Dogmeng.*, 34; y en sus artículos sobre el Arrianismo y sobre algunos Padres del siglo IV en la RfPT: 2, 41; 7, 144; 152; HOLL, *Amph. von Ikonium*; SEEBERG, *Dogmeng.*, 2, 82ss; TURMEL, *Hist. des Dogmes*, (1932), 2, 103-150. Esta teoría ha sido expuesta y rechazada, entre los protestantes, por BETHUNE-BAKER, *The meaning of homoousios* ...; SRAWLEY, *Hasting's Dictionnary of Religion and Ethics*, 3, 214, el cual atribuye el éxito de esta teoría al renombre de los protagonistas. En el campo católico merecen citarse: RASNEUR, RHE, 4, (1903), 189-206 y 411-431; CAVALLERA, *Le schisme d'Antioche*, 303ss.; GRANDSIRE, RSR, 13, (1923), 130ss.; LOHN, *Gregorianum*, 10, (1929), 492-500; etc.

([77]) Que en el concilio fuera considerado como una de las columnas de la ortodoxia, se desprende del hecho de que, terminado éste, Teodosio, por ley del 30 de julio de 381, (*Cod. Theod.*, 16, 1, 3), excluía de las Iglesias del Ponto como a herejes manifiestos a cuantos no estuviesen en comunión con Eladio de Cesarea, Otreyo de Melitene y Greg. de Nisa.

y Loofs y en general todos los patronos de la teoría neonicena ([78]). O más claramente todavía, valiéndonos de términos técnicos en la teología: La consustancialidad que Gregorio de Nisa enuncia por medio de la fórmula, ¿es numérica o específica?

La respuesta no es tan fácil como a primera vista pudiera parecer. Gregorio de Nisa, el Padre que indudablemente ha insistido más en la unidad divina, conoce tres clases de unidad: unidad numérica, unidad específica y unidad de naturaleza (ἕνωσις καὶ ἀριθμῷ, καὶ εἴδει, καὶ φύσει) ([79]). Pero de estos tres géneros de unidad, la primera, al menos en cuanto a la expresión, la excluye de la naturaleza divina ([80]). La unidad específica, nunca la pone expresamente en la Trinidad; aunque su interpretación general de

---

([78]) HARNACK, *Dogmeng.*, 2, 278; LOOFS, *Dogmeng.*, 253.

([79]) *Adv. Apol.*, 34, MG 45, 1197c. Cf. CE III-10, MG 45, 905d. J 2 293.

([80]) El Niseno resume su doctrina sobre la unidad numérica, respecto de Dios, en la siguiente paradoja: «Lo más profundo del misterio trinitario consiste en πῶς τὸ αὐτὸ καὶ ἀριθμητόν ἐστι, καὶ διαφεύγει τὴν ἐξαρίθμησιν» (*Orat. Cat.*, 3. MG 45, 17d. S 15). A renglón seguido explica esta contradicción aparente, diciendo que es numerable la trinidad de las personas, pero que escapa a la enumeración la unidad de la naturaleza. La razon por qué excluye el número de la naturaleza, la da en *Ad Ablabium*, MG 45, 132a: «Sólo se enumeran, formando pluralidad, los seres extensos»... Define lo que entiende por seres extensos, y concluye: «Lo que no es extenso no se enumera; y lo que no se enumera no puede dar por resultado la pluralidad». Coincide con el autor de la carta a Evagrio, si es que es otro distinto del Niseno: «Lo que es simple, es uniforme y carece de número» (MG 46, 1101a). Así se entiende cómo el Niseno no pudo decir de la naturaleza divina que fuese numericamente una. Pero entonces ¿cómo admite esa misma expresión respecto de las personas divinas, siendo así que también reconoce la simplicidad de cada una de ellas? (CE III-1, MG 45, 601c. J 2, 35). Admite ciertamente la enumeración en las personas divinas (*Adv. Graec.*, MG 45, 181d; 176a. *Orat. Cat.*, 3, MG 45, 20. S 17. *Ad Ablab.*, MG 45, 128d; 117c. *Adv. Maced.*, MG 45, 1317c; 1308b). Pero para esto se funda en dos razones de orden distinto: por un lado, las distintas propriedades personales, «dan lugar a una división que se puede expresar por un número» (*Ad Ablab.*, MG 45, 120b); y por otro, no le retrae de hacerlo el que «el número no induce diversidad de naturaleza, sino que las cosas enumeradas conservan invariable su naturaleza, enumérense o no. El número es tan sólo una señal que nos indica cuántos son los enumerados». (CE I, MG 45, 312b. J 1, 80). Esta doctrina también se encuentra en Evagrio, y en otros Padres del siglo IV. Cf. R. ARNOU, *Unité numérique et unité de nature chez les Pères après le Concile de Nicée*, Gregorianum, 15 (1934) 242-254.

la fórmula y su insistente comparación de la naturaleza divina con la humana, la pudieran hacer sospechar. La sóla unidad que expresamente reconoce el Niseno, y de la cual habla sin cesar, es la unidad de naturaleza. Ahora bien; esta expresión resulta oscura y ambigua para nosotros; y dado el vocabulario de la teología actual, debe reducirse necesariamente a alguna de las dos anteriores.

Este será el objecto principal de nuestro trabajo. Para conseguirlo, investigaremos el pensamiento del Niseno a la luz de un examen atento y minucioso de todas sus obras, en especial de las que se refieren más directamente al misterio trinitario. De ellas, más que expresiones aisladas, entresacaremos una exposición sistemática de los principales aspectos de su doctrina trinitaria, cosa que hasta el presente no sabemos que exista ([81]). Por este camino esperamos llegar a un conocimiento claro del concepto que Gregorio se había formado de la unidad divina.

Deseando que nuestro estudio fuera verdaderamente objetivo, tratamos de buscar en nuestro mismo Doctor el orden y la disposición de esos puntos de vista que explican la unidad divina; pero en vano. El Niseno no hizo una labor sistemática, sino puramente circunstancial, según se lo exigían los azares de la controversia. De ahí que lo único que hemos podido hallar en él a este propósito es aquel principio tan repetido de que, siendo Dios incomprensible en sí mismo, sólo se le puede conocer por las obras exteriores.

Este será pues el método que nosotros también seguiremos. Partiendo con Gregorio de las obras de la creación, subiremos al conocimiento de la voluntad y de la naturaleza divina, para seguirnos adentrando después poco a poco, de la mano del mismo Doctor, hasta lo más secreto de la divinidad.

([81]) Es extraño que la figura de Gregorio de Nisa, tan estudiada eso sí bajo otros aspectos doctrinales, precisamente bajo este punto de vista trinitario, que es el más saliente de su actividad literaria, no cuente todavía con una sóla monografía. Es cierto que tocan este punto de un modo general los trabajos de conjunto, ya citados en la bibliografía, y aun los mismos manuales de Patrología. Más aún; K. Holl ha estudiado en particular su terminología trinitaria en *Amph. von Ikonium*, 208-220. El mismo F. Diekamp, en el prólogo de su monografía *Die Gotteslehre des hl. Gregor von Nyssa*, (1896), prometía como segunda parte de su obra un estudio sobre la doctrina trinitaria del Niseno; pero esta es la hora en que todavía no ha aparecido. En su lugar llega ahora a nuestras manos la monografía de M. Gomes de Castro, *Die Trinitätslehre des hl. Gregor von Nyssa*, Freiburg im Br. 1938.

Pero antes de entrar en la exposición de estos aspectos doctrinales con que el obispo de Nisa ilustra la unidad divina, estudiaremos en el *capítulo I* la posición de Gregorio respecto del triteismo; ya que en la hipótesis del neonicenismo, a esto vendrían a reducirse finalmente todas sus enseñanzas trinitarias. Y en el *capítulo II,* investigamos el pensamiento de Gregorio sobre el realismo de la naturaleza humana, y su comparación con la divina, como uno de los indicios que más pudieran hacer sospechar su triteismo, al menos implícito e inconsciente.

De este modo ya tenemos allanado el camino para exponer aquellos argumentos positivos con que el Niseno explica y defiende la unidad de la naturaleza divina. Esto es lo que haremos en los *capítulos III, IV* y *V,* dando sus ideas sobre la identidad de operación, la unidad de perfecciones o atributos, la inseparabilidad y la inmanencia.

Finalmente en el *capítulo VI*, recogemos una expresión que se infiltra por toda la obra del Niseno, y que justamente se pudiera llamar *fórmula suprema de unidad.* Para darle toda su fuerza, la encuadraremos en el marco del origen de las personas divinas.

Antes de entrar en materia, con el fin de evitar repeticiones durante todo el trabajo, y para poder apreciar mejor el valor de las distintas fuentes, damos aquí una idea brevísima de aquellos escritos que manejaremos a cada paso.

4. Fuentes principales.

1. - La obra trinitaria más importante de Gregorio de Nisa, son sus tres libros *contra Eunomio,* escritos entre 380 y 383 ([82]). Constituyen la refutación de los tres libros que probablemente contenía la segunda Apología, publicada por Eunomio hacia 378. Paso

---

([82]) Hacia 381 había escrito ya parte al menos de los libros contra Eunomio; así se desprende del testimonio de S. Jerónimo en *De viris illustr.*, 128 (ML 23, 754). Cf. DIEKAMP, *Byzant. Zeitschrift*, 18 (1909) 1-13; 190-194. A Diekamp se debe también el haber demostrado que la verdadera división de los libros contra Eunomio, no es la que se venía usando en todas las ediciones hasta Migne inclusive, sino la que posteriormente ha adoptado Jaeger en la edición crítica de estos libros. Según esto, al primer libro corresponde el primero de Migne; el segundo es el libro 12b de Migne; y el tercero finalmente comprende los libros 3-12a de Migne. Así los citaremos también nosotros.

a paso, después de citar el texto de Eunomio, lo explica y lo refuta largamente. Las ideas más salientes son las siguientes:

LIBRO I: Después de refutar las calumnias de Eunomio, y después de haber dicho que el objeto de su Apología no era otro que destruir la divinidad del Hijo y del Espíritu Santo, expone y combate la concepción eunomiana de las tres sustancias divinas, y la de las operaciones con que la primera produce a la segunda, y ésta a la tercera. A continuación, empieza la discusión del concepto de ἀγεννησία, base principal de la herejía eunomiana.

LIBRO II: Durante todo él, continúa la discusión del mismo concepto. El pensamiento del Niseno es que ἀγεννησία no representa la esencia divina, como pretendía Eunomio, sino la diferencia entre el Padre y el Hijo ([83]).

LIBRO III: Aquí el argumento es más variado. Destacan estas ideas. En III, 1; 2; 3; 4; 9, explica que el Hijo fué engendrado y no creado. En III, 6; 7, habla de la eternidad del Hijo. En III, 5; 8; 10, estudia distintos nombres que se dan al Padre o al Hijo, tratando de demostrar que éstos no se oponen a la igualdad de la naturaleza de ambos.

2. - El que en MIGNE figura como libro 2º contra Eunomio, es la *refutación de la profesión de fé* (AEE lo llamaremos según las iniciales del título griego) presentada por Eunomio a Teodosio en 383. Por lo tanto su composición hay que ponerla de 383 a 384, cuando, según nos dice el mismo Gregorio, ya blanqueaban sus cabellos ([84]). Gregorio, después de presentar la verdadera profesión de fé católica, analiza minuciosamente la de Eunomio, empezando por el Padre, y alargándose particularmente en lo que se refiere al Hijo y al Espíritu Santo. Utiliza algunos fragmentos de los libros contra Eunomio.

3. - La *Oratio Catechetica,* verdadera suma teológica, destinada a amaestrar al catequista en la enseñanza de la doctrina cristiana, toca los siguientes puntos: El dogma de la S. Trinidad (c. 1-4); la creación y la caída del hombre (c. 5-8); la Encarnación y la

---

([83]) STIEGELE, *Der Agennesiebegriff*, p. 84-94, recoge con detalle el pensamiento del Niseno acerca de este particular.

([84]) AEE, MG 45, 561b. J 2, 380. Esta refutación tiene que estar escrita a raiz de haber presentado Eunomio su profesión de fé; pues dice el mismo Gregorio que entonces se difundía el escrito eunomiano (AEE, MG 45, 476a. J 2, 303).

Redención (c. 9-32); el Bautismo y la Eucaristía (c. 33-40). El cap. 38, donde se refiere a otras obras polémicas ya publicadas, (indudablemente los libros contra Eunomio), nos hace pensar que la *Orat. Cat.* está escrita después de 383.

4. - Especialmentes interesantes son los cuatro pequeños opúsculos *Ad Ablabium quod non sint tres dii, Adversus Graecos de communibus notionibus, Ad Simplicium de fide* y *Ad Eustathium de sancta Trinitate...*

En el opúsculo *Ad Ablabium* trata de resolver esta dificultad que se le hacía: « A Pedro, Santiago y Juan, que participan una humanidad, se los dice tres hombres... También confesamos una divinidad en el Padre, en el Hijo y en el Espíritu Santo; ¿por qué pues se nos prohibe llamarlos tres dioses? » Una vez rechazado el fundamento de los contrarios de que el hablar de muchos hombres es un abuso de la costumbre, responde con el siguiente dilema: θεός, o es nombre de operación o de naturaleza. En ambas hipótesis no existe sino un Dios. Pues la acción de verlo todo, es una en los tres; y la naturaleza también es una.

El tratado *Adversus Graecos* desarrolla un argumento análogo al de *Ad Ablabium*. Trata de demostrar por sóla la razón que en Dios, apesar de existir tres personas, sin embargo no son tres dioses, sino uno solamente. El principal argumento es el paralelismo con el hombre. Es decir; que también entre los hombres, aunque existen muchos individuos, en realidad no hay más que un hombre.

En *Ad Simplicium* prueba que el Hijo y el Espíritu Santo no son criaturas, sino Dios igualmente que el Padre, refutando varias dificultades de los Anomeos.

El tratado *Ad Eustathium* está consagrado a probar principalmente la divinidad del Espíritu Santo. Para ello se funda sobre todo en la identidad de operación.

El tiempo en que fueron compuestos estos cuatro opúsculos no lo sabemos con certeza. Sólo nos consta por las primeras lineas de *Ad Ablabium* que cuando escribía este tratado ya era viejo. Ahora bien por la semejanza de este opúsculo con *Adversus Graecos,* por la preponderancia que en los dos va alcanzando el termino πρόσωπον, y en general por la mayor importancia que en todos los cuatro se da a la demostración de la divinidad del Espíritu Santo, nos inclinaríamos a colocar estos opúsculos en los diez últimos años de su vida, esto es, de 384 a 394.

5. - El sermón o tratado *Adversus Macedonianos* trata de probar la divinidad del Espíritu Santo ([85]). Tocan también este mismo argumento sus sermones *De deitate Filii et Sp. S.; In diem luminum, seu, de baptismo Christi;* el mal llamado *In suam ordinationem*, etc.

6. - Las *cartas 5* y *24* son otras tantas profesiones de fé en el mistero de la S. Trinidad.

7. - De otros escritos, que serán también bastante citados, consta suficientemente su argumento por el mismo título; como p. e. *Adversus Apollinarem*, etc.

([85]) Evidentemente que el título que se ha dado a este opúsculo no puede ser del Niseno; pues él siempre que habla de estos enemigos de la divinidad del Espíritu Santo hemos comprobado que los llama sin excepción πνευματομάχοι.

CAPITULO I.

¿Fué triteista Gregorio de Nisa?

τρεῖς ἡμῖν θεοὺς ... ἐπιθρυλοῦντες
(AEE, MG 45, 556 b)

1. *Triteismo descubierto. Actitud del Niseno frente a él.* — 2. *Triteismo disimulado. Razón de unidad.* — 3. *Vocabulario de la unidad.* — 4. *Expresiones ambiguas. Resultados.*

1. - Ya a poco de nacido el Sabelianismo, y quizás como reacción contra éste, sabemos que existían algunos predicadores que enseñaban el triteismo [1]. Más adelante, cuando a mediados del siglo IV, se avanzaba precisamente hacia la distinción definitiva de los términos οὐσία e ὑπόστασις, el error debió extenderse más todavía; pues en el sínodo de Filipópolis, del año 343, en el tercero de Antioquía, de 345, y en otros posteriores, se lo condena expresamente [2]. Apesar de esto, no parece que desapareciera del todo el triteismo. Los Arrianos, amparados, como piensan Harnack, Leipoldt, Seeberg, Holl, Schmaus, etc. por el esquema de las tres hipóstasis [3], hacían esta acusación a los mismos Ca-

---

[1] Véase la carta del papa Dionisio contra los Sabelianos. (En ATANASIO, *De decr. Nic. synodi*, 26). Este testimonio se refiere solamente a Alejandría. No sabemos si por estos mismos años se enseñaba también el triteismo en otros sitios.

[2] Cf. HAHN, *Biblioth. der Symb.*, 191, 187-188, 192-193, 197. EPIFANIO, *Adv. Haeres.*, 73, 2-22, sobre todo 16.

[3] HARNACK, *Dogmeng.*, 2, 264; LEIPOLDT, *Didymus der Blinde*, 101, 127; SEEBERG, *Dogmeng.*, 2, 116; HOLL, *Amph. von Ikonium*, 131; SCHMAUS, *Die psycholog. Trinit. des hl. Augustinus*, 13.

padocios. De ahí el que éstos tuvieran necesidad de precisar su posición respecto del triteísmo (4).

Más todavía que a Basilio y al Nacianceno, parece que se acusó de triteísta a Gregorio de Nisa. El mismo escribe: « Nos acusan de que ponemos tres dioses; cargan los oídos de muchos con esta calumnia, y no cesan de difundirla habilmente » (5).

¿Qué actitud tomó el Niseno frente a esta acusación?

Ante todo responde anatematizando la herejía triteísta: « Está en nuestro favor la verdad; ya que en público y en privado lanzamos anatema contra todo el que ponga tres dioses, de tal modo que ni siquiera lo tenemos por cristiano ». « Sea anatema todo el que admita dos o tres dioses » (6).

Ni se contenta con esto; sino que al mismo tiempo que afirma la unicidad de Dios, se ríe ingeniosamente de la ignorancia de sus calumniadores: « Los que por esto (porque ha defendido la divinidad del Espíritu Santo), dicen que ponemos tres dioses, esos tales parece que todavía no han aprendido a contar. Porque si el Hijo y el Padre no están divididos en dos, (pues son uno y no dos, según la palabra del Señor; y uno es también el Espíritu Santo), ¿cómo uno, más uno, pueden sumar tres dioses? Al menos es manifiesto que ninguno nos puede acusar de que admitimos tres dioses, sin que él haya admitido primero dos divinidades. Pues el que a dos añade uno, ese admite una trinidad de dioses; pero a aquellos que adoran un sólo Dios, en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo, ¿cómo se los puede acusar de que ponen tres dioses? » (7).

Los tratados *Ad Ablabium* y *Adversus Graecos,* están consagrados por entero a explicar cómo las tres hipóstasis no constituyen otros tantos dioses. En el prólogo de la *Oratio Catechetica,* se instruye al catequista sobre el modo de llevar al que es ateo o politeísta a la confesión del único Dios verdadero. Y en general, a lo largo de toda su obra trinitaria, se complace en sensibilizar este su pensamiento monoteista con una triple imagen, corriente también entre otros Padres de la época.

---

(4) Según HOLL, los tres Capadocios señalan una escala creciente en la refutación del triteísmo. Gregorio de Nisa lo refutó más energicamente todavía que Basilio y el Nacianceno. Cf. *Amph. von Ikonium*, 142-147; 173-178; 220-221.

(5) *Ad Eustat.*, Mo 439c. Cf. AEE, MG 45, 556b. J 2, 374.

(6) *Ad Eustat.*, Mo 439c. *Epist. 5,* MG 46, 1032c. P 31.

(7) AEE, MG 45, 556b. J 2, 374.

La primera imagen consiste en presentar el dogma trinitario como avanzando entre el rígido monoteismo de los Judíos y el politeismo helénico ([8]). ¿Quiere decir con esto el primer obispo de Nisa que su doctrina admite más dioses que el judaismo, y menos que el politeismo; esto es, que reconoce más de uno, aunque no muchos, sino solamente tres? La respuesta a esta pregunta nos la darán cumplidamente las otras dos imágenes.

Para Gregorio el dogma cristiano es una cosa media entre el arrianismo y el sabelianismo ([9]); o también, entre el triteismo y el judaismo o sabelianismo ([10]). Con estas dos imágenes queda excluido manifiestamente no sólo el politeismo, sino también el triteismo. Además, al tomar por sinónimos el judaismo y el sabelianismo, se nos descubre claramente que aquello en que se aparta el dogma católico del monoteismo judío, no es precisamente el número de dioses, sino la confusión sabeliana de las personas. En una palabra; lo único que con todo esto quiere decir el Niseno es que, según la doctrina católica, existe un sólo Dios en tres personas.

2. - Por lo dicho aparece bien claro que explícita y conscientemente Gregorio de Nisa no fué triteista. Al contrario, hay que confesar que rechazó este error de muchas maneras y con toda energía. Pero es preciso examinar, si los corolarios de su pensamiento son tales que le llevaron insensiblemente al triteismo. Tal hipótesis, *a priori*, no puede considerarse como absurda; pues

---

([8]) *Orat. Cat.*, 1-4, MG 45, 13-20a. S 7-17. CE III-2, MG 45, 644c. J 2, 71. Así también DIDIMO, *De Trin.*, 1, 34; ATANASIO, *Orat. 3 contra Arian.*, 15; BASILIO, *Hom. 24*, 1; *Epist. 210*, 5; NACIANCENO, *Orat. 38*, 8; *Orat. 45*, 4; M. VICTORINO, *De homoousio recipiendo*, 1; y más tarde el DAMASCENO, *De fide ort.*, 1, 7.

([9]) CE I, MG 45, 404d. J 1, 162-163. El mismo pensamiento constituye el nervio del llamado *Sermo adversus Arium et Sabellium*. Cf. MG 45, 1281a; 1289ab; 1301a. Ese es el plan de la obra de HILARIO, *De Trinitate*. Cf. 1, 16ss. También lo utilizan BASILIO, *Hom. 16*, 4; *Hom. 24*, 3; y el NACIANCENO, *Orat. 39*, 11. Para el uso que de él hace S. AGUSTIN, cf. SCHMAUS, *Die psych. Trinit. des hl. Augustinus*, 110-115. En CE III-8, MG 45, 836cd. J 2, 234, escribe nuestro Doctor que Sabelio, Montano, Judíos y Eunomianos coinciden entre sí, en cuanto que todos ellos niegan la divinidad del Hijo y del Espíritu Santo.

([10]) *Ad Eustat.*, Mo 439cd. Así también el papa CALIXTO (En ORIGENES, *Contra Haeres.*, 9, 12. MG 16, 3334b); y DIONISIO Romano (En ATANASIO, *De decr. Nic. synodi*, 26).

resulta que los Semiarrianos de Ancira también condenaban abiertamente el triteismo ([11]), y sin embargo, lógica y realmente, su dogma trinitario consta de tres dioses iguales. ¿No sucederá esto mismo en Gregorio de Nisa?

Hé ahí el fondo mismo del problema; cuya solución definitiva será el objeto de todo nuestro trabajo. Por el momento, prescindiendo de otros puntos de vista que estudiaremos en los capítulos siguientes, vamos a investigar el pensamiento del Niseno sobre este particular a la luz de estas dos consideraciones: el examen de las razones en que funda su monoteismo, y un análisis detallado del vocabulario con que expresa la unidad divina.

Lo primero, es tanto más digno de estudiarse, cuanto que la razón con la cual justifican los Homoyusianos su inconsecuente monoteismo, coincide justamente con uno de los argumentos alegados por Gregorio contra el triteismo. Según Em. Frutsaert, los Homoyusianos creen librarse del triteismo, acudiendo a la primacía del Padre sobre las otras personas ([12]). Pues bien; uno de los motivos en que se apoya alguna vez el Niseno, también es efectivamente la consideración del Padre como única fuente de la divinidad ([13]). Veamos pues si esa coincidencia es suficiente para que

---

([11]) EPIFANIO, *Adv. Haeres.*, 73, 16: ἀναθεματίζουσι... εἴ τις λέγει τρεῖς θεούς.

([12]) Así FRUTSAERT, al juzgar la obra de BETHUNE-BAKER, *The meaning of homoousios...*, en RHE, 3, (1902), 688. Lo deduce de aquellas palabras, aducidas por EPIFANIO, *Adv. Haeres,* 73, 16: «Los Orientales confiesan una sola divinidad, ἐμπεριέχουσαν δι' υἱοῦ ἐν πνεύματι ἁγίῳ τὰ πάντα». Cf. también TIXERONT, *Hist. des Dogm.*, 2, 50. También Eusebio de Cesarea explicaba alguna vez su monoteismo, subordinando el Hijo al Padre. Cf. *De theol. ecclesiast.*, 2, 7. MG 24, 908c. Y ya mucho antes, si en Justino p. e. y en Teofilo Antioqueno se encuentran expresiones subordinacionistas, es porque, distinguiendo las personas, no acertaban a salvar de otro modo el monoteismo.

([13]) *Advers. Graec.*, MG 45, 180c. También invocan el mismo argumento BASILIO *Hom. 24*, 4; y el NACIANCENO, *Orat. 31*, 13-14; *20*, 7; *23*, 11. Fundado precisamente en esta razón de los Capodocios, escribía HARNACK en su *Dogmeng.*, 2, 266: «Die Einheit der Gottheit ist hier nicht allein durch die Homoousie getragen, sondern in letzten Grunde, wie bei Arius, durch die Monarchie Gottes des Vaters». Lo mismo piensa LOOFS, *Dogmeng.*, 258. Que el homoousios no sea el argumento exclusivo de los Capadocios, es exacto; pero que su razonamiento coincida con el de los Arrianos, es de todo punto inadmisible. Primeramente, porque para los

se pueda establecer un paralelismo exacto entre el pensamiento del Niseno y el de los Homoyusianos.

Primeramente, para que esa razón lleve consigo el triteismo, es necesario que signifique verdadera subordinación entre las personas divinas. Pero resulta que para nuestro Doctor no existe ningún género de subordinacionismo; antes al contrario, es nota característica de toda su obra trinitaria, la perfecta igualdad que atribuye a las tres personas, en contra de la desigualdad introducida por los Anomeos. Consecuentemente, esa primacía del Padre sobre las otras personas, no envuelve diferencia alguna sustancial, como tendremos ocasión de verlo más adelante, sino que se refiere tan sólo al origen de las personas. Por lo tanto, ese motivo de la primacía del Padre, en la doctrina del Niseno, no puede tener un sentido subordinacionista; y consiguientemente, tampoco puede descubrirse en él un verdadero triteismo.

Pero aun dándole el significado más desfavorable, la fuerza del texto citado del opúsculo *Adversus Graecos* sería despreciable; pues se lo debería considerar como puramente casual. Cuando el Niseno se pone de propósito a propugnar el monoteismo, invoca otros motivos más claros y poderosos: la infinidad de Dios, la identidad de operación, la inmanencia de las personas divinas, etc. y sobre todo la unidad de naturaleza; cosas todas que abren un abismo entre él y los Semiarrianos. Aquellos primeros argumentos, de eficacia incontrastable, faltan en absoluto en los escritos homoyusianos. Por ahora nos contentamos con haberlos apuntado, ya que los hemos de exponer largamente en otros capítulos. Por lo que hace a la unidad de sustancia o naturaleza, la oposición entre el Niseno y los Homoyusianos es manifiesta. Estos confesaban ciertamente una sóla divinidad; pero al mismo tiempo que rechazaban la desigualdad defendida por los Anomeos, establecen cla-

---

Capadocios todavía es uno de los principales argumentos el de la unidad de naturaleza, cosa que está en abierta oposición con los Arrianos. En segundo lugar, también Atanasio alude a la razón de la primacía del Padre, en la *Orat. 3 contra Arian.*, 15; y en el *Tom. ad Ant.*, 5; y sin embargo ni el mismo Harnack se atreve a hacerle pensar lo mismo que los Capadocios. Cf. *Dogmeng.*, 2, 264. Finalmente, la diferencia entre los Arrianos y los Capadocios es esencial. Aquellos son subordinacionistas, hasta el extremo de convertir las dos últimas personas en verdaderas creaturas. En cambio los Capadocios negaban no sólo esa desigualdad, sino toda clase de subordinación.

ramente la existencia de tres sustancias del todo semejantes ([14]). En cambio Gregorio de Nisa, no sólo niega expresamente la existencia de sustancias diferentes en la S. Trinidad, sino que para él, el argumento principal y más socorrido contra el triteismo, es precisamente la existencia de una sóla sustancia en las tres personas. Hé aquí un pasaje, entre muchos que pudieran citarse: «Como no se divide la sustancia en cada una de las personas, de tal modo que sean tres sustancias, según el número de las personas, así tampoco se dividirá el nombre que representa esa sustancia, es decir, el nombre de Dios, de tal suerte que sean tres dioses; sino que así como es sustancia el Padre, sustancia el Hijo, sustancia el Espíritu Santo, y sin embargo no son tres sustancias, así también es Dios el Padre, Dios el Hijo, Dios el Espíritu Santo, sin que sean tres dioses. En conclusión; es un mismo Dios, porque es una misma sustancia» ([15]).

Lo único que podría anular este argumento tan repetido de la unidad de naturaleza, es la hipótesis de que esa unidad la concibiera, no como una realidad concreta, sino como algo abstracto o genérico. En este caso, habría que decir que, lejos de refutar el triteismo, tal concepción le había precipitado insensiblemente en ese mismo error. Sin embargo creemos que el resultado final de nuestro estudio, también dará por inadmisibte esa hipótesis. Por ahora baste consignar aquí, de un modo general, las lineas fundamentales que llevan a esa conclusión. Ante todo, así se desprende de la manera de hablar del Niseno; el cual considera la naturaleza en el mismo plano de realidad que cada una de las personas. Además, a esa misma única naturaleza, como tal, le atribuye perfecciones tan reales como aquellas que estudiaremos en el capítulo IV. En tercer lugar, tanto urgió esta unidad que en ocasiones se le tachaba de Sabeliano. Señal de que sus contrarios entendían que hablaba de verdadera unidad real. Y por cierto que entonces nunca se defiende de esa acusación diciendo que su unidad es puramente lógica, como sería la defensa más obvia y eficaz, sino que reafirmándose en la unidad de naturaleza, admite como

---

([14]) Para ellos la fórmula del dogma trinitario es el ὅμοιον κατὰ πάντα; cosa que explican por aquella semejanza que existe entre padres e hijos. Cf. EPIFANIO, *Adv. Haeres.*, 73, 11. 8. 15. 22. 18. 5. 17.

([15]) *Adv. Graec.*, MG 45, 177a. Abundan los textos parecidos a éste. Cf. *Ad Ablab.*, MG 45, 133a. CE III-2, MG 45, 652c. J 2, 78.

única distinción la de las personas. Finalmente, a poco que se hayan leído las obras del Niseno se advierte que para su mentalidad filosófica no existen abstracciones al modo aristotélico, sino más bien realidades a la manera de Platón.

Así pues, Gregorio de Nisa conoció el triteismo, y lo refutó valientemente en muchas de sus obras. Este ya es un indicio que nos dispone a pensar que no cayó en tal error de ningún modo, ni siquiera inconscientemente. A esto se añade que la doctrina antisubordinacionista del Niseno, y sus variados y poderosos motivos antitriteistas, cierran la puerta a la sospecha despertada por aquella aparente coincidencia con los Homoyusianos.

3. - Otro aspecto que aclara no poco el pensamiento del Niseno sobre el triteismo, es la misma terminología de que se vale para expresar la unidad de Dios o de la naturaleza divina.

Aun escribiendo como escribe contra los Eunomianos, los cuales ponían en la S. Trinidad tres sustancias distintas y desiguales, el obispo de Nisa no se contenta con negar la existencia de tales sustancias en Dios, sino que positivamente presenta a cada paso la naturaleza de las tres personas, como una sóla cosa: ἕν ([16]), μία οὐσία ([17]), σὐσία αὐτή ([18]), μία καὶ αὐτή οὐσία ([19]). Con la particularidad de que esta última expresión la usa en otro lugar para significar el don de la gracia numericamente considerada ([20]). Más todavía; hasta encontramos expresiones tan del agrado de Atanasio como ἑνότης θεότητος, (donde rechaza expresamente κοινωνίαν θεότητος), y ἑνότης φύσεως, o también ἑνότης οὐσίας, explicando que por estas palabras se excluye la división en partes de la naturaleza divina, διαμερισμόν ([21]).

Con no menor frecuencia, y en el mismo sentido de las expresiones que preceden, también aplica el término ταὐτότης a la natu-

---

([16]) AEE, MG 45, 469ab; 476c; 564d. CE I, MG 45, 453d. CE III-9, MG 45, 864d. J 2, 298; 304; 383; 1, 207; 2, 257.

([17]) AEE, MG 45, 560c. CE II, MG 45, 1069b. J 2, 378; 1, 348-349.

([18]) CE I, MG 45, 404d. J 1, 163.

([19]) CE I, MG 45, 400a. J 1, 157. *Adv. Graec.*, MG 45, 177a.

([20]) *In diem lum.*, MG 46, 585d.

([21]) AEE, MG 45, 484c; 472d. CE III-9, MG 45, 864d. J 2, 311; 301; 257. *Orat. Cat.*, 3. MG 45, 17d. S 16. Ambas expresiones las emplea ATANASIO en *De Synodis*, 50; *Orat. 3 contra Arian.*, 4; *De decr. Nic. synodi*, 24. Ellas le son especialmente gratas, según LEIPOLDT, *Didymus der Blinde*, 112 n. 1; y según BARDY, *Didyme l'Aveugle*, 84, n. 3.

raleza de las personas divinas ([22]). Y para no ser menos que otros Padres de la época, llega a enunciar el dogma de este modo: «Hé ahí la inefable profundidad del misterio; cómo una misma cosa... se la contempla dividida, y al mismo tiempo está encerrada en la unidad, ἓν μονάδι» ([23]). Donde se debe advertir que para Gregorio, μονάς representa el elemento primero y fundamental de la numeración, esto es, la unidad, de cuya agregación resulta la pluralidad ([24]).

Al igual que Basilio y el Nacianceno, también el Niseno llama al dogma trinitario el dogma de la μοναρχία, prohibiendo que ésta se divida en diferentes principios con la introducción de la diferencia de naturaleza ([25]).

([22]) CE I, MG 45, 396d. CE III-6, MG 45, 788a. J 1, 155; 2, 192. *Adv. Graec.*, MG 45, 180d. También lo usa Atanasio, p. e. en la *Orat. 3 contra Arian.*, 36. Recuérdese por el contrario cómo los Homoyusianos lo condenaban expresamente: τὸ ὅμοιον οὐδέποτε ταὐτὸν εἶναι δύναται; y sólo admitían la expresión en el sentido de que Padre e Hijo son igualmente espíritu, del mismo modo que el Hijo en cuanto al cuerpo también es igual a los demás hombres. Señal de que para ellos tal expresión, aplicada a las personas divinas, significaba verdadera identidad. Cf. EPIFANIO, *Adv. Haeres.*, 73, 8. 17. 18.

([23]) *Orat. Cat.*, 3, MG 45, 17d. S 16. Lo que en último término significan ἑνάς y μονάς es la simplicidad divina; la cual es en definitiva, como veremos más adelante, el punto hacia donde gravita el concepto de unidad del Niseno. Véase cómo se expresa el Ps.-DIONISIO: «En toda la teología vemos alabada santamente la divinidad como μονάδα μὲν καὶ ἑνάδα, διὰ τὴν ἁπλότητα καὶ ἑνότητα τῆς ὑπερφυοῦς ἀμερίας». (*De div. nomin.*, 1, 4. MG 3, 389d). El mismo pensamiento se halla en ORÍGENES, *De princip.*, I. 1, 6. (MG 11, 125a; ed. Koetschau, 21). Lo mismo también en EVAGRIO en la *carta 8*, 2, mal atribuida a S. Basilio. (MG 32, 248c). Así piensa también LEIPOLDT respecto de Dídimo, Orígenes, Atanasio y Marcelo de Ancira (*Didymus der Blinde*, 109). Cf. también HERGENRÖTHER, *Die Lehre von der göttl. Dreieinigkeit nach dem hl. Gr. von Nazianz.*, 24 n. 11. No es improbable un influjo platónico en esta concepción. PLATÓN llamaba a sus ideas ἑνάδας y μονάδας. Cf. *Filebo*, 15ab; PLOTINO, *Ennead.* 5, 4, 1; 3, 8, 8-9 etc.

([24]) CE II, MG 45, 1053bc. J 1, 336.

([25]) CE I, MG 45, 413d. J 1, 171. Cf. *Orat. Cat.*, 3, MG 45, 17d. S 16. También usa esta expresión BASILIO, *De Sp. S.*, 18, 47; GR. DE NACIANZO, *Orat. 31*, 17; *29*, 2; PS.-ATANASIO, *Orat. 4 contra Arian.*, 1 Según EUSEBIO, HE 5, 20, también Ireneo escribió un tratado περὶ μοναρχίας, contra el dualismo de los Gnósticos.

No deja de ser interesante la circunstancia de que cuando quiere enunciar de un modo sintético su concepto de la unidad divina, lo suele hacer diciendo que en Dios todo es una misma cosa, si se exceptúa la sóla diferencia de las personas ([26]). Otras veces, quizás con el fin de oponerse al exceso de Praxeas y Sabelio ([27]), o quizás sencillamente por el deseo de expresar con toda exactitud el dogma católico, junta las dos ideas de unidad y trinidad. Así dice de la unidad divina que no es solitaria: ἕν οὐκ ἐν μονότητι ([28]). Y más claramente todavía: « El Sér Supremo es uno y no uno, καὶ ἕν ἐστι καὶ οὐχ ἕν. Es uno por razón de la esencia; por lo cual el Señor nos mandó mirar a un sólo nombre, εἰς ἕν ὄνομα. Pero, según las propiedades personales, se divide la fé en Padre, Hijo y Espíritu Santo, inseparablemente divididos, y unidos inconfusamente » ([29]).

4. - Es claro que todo este lenguaje, el cual sustituye en el Niseno al ὁμοούσιος tradicional, señala una trayectoria marcadamente nicena. En él no se puede descubrir sombra alguna de triteismo. Sin embargo no queremos disimular la dificultad; pues al lado de esas expresiones existen otras que pudieran hacer pensar en el homoyusianismo de Ancira. Hé aquí las principales.

El Niseno rechaza la diferencia (διαφορά) de esencias en la S. Trinidad ([30]); niega la separación o desemejanza (παραλλαγή) ([31]), y en general toda diversidad de las mismas, (ἑτερότης, ἀλλότριον) ([32]). En cambio observamos que habla de la κοινωνία,

---

([26]) AEE, MG 45, 560c; 472d; 493b. CE I, MG 45, 396a; 464b. J 2, 378; 301; 320; 1, 154; 215. *Epist. 24*, MG 46, 1092a. P 74. *Ad Ablab.*, MG 45, 133a etc. Esta idea la estudiaremos detenidamente en el capítulo VI.

([27]) TERTULIANO, *Adv. Prax.*, 10, llama a los seguidores de Praxeas « vanissimi monarchiani ». GR. DE NACIANZO conocía Σαβελλίου ἡ κακὴ συνηγορία τῆς μοναρχίας. (*Orat. 25*, 8. Cf. *Orat. 33*, 16). Para Gr. de Nisa, los Sabelianos son los υἱοπάτορες, porque confunden las personas del Padre y del Hijo, y hacen a la única persona realmente existente τριώνυμον o πολυώνυμον. Cf. CE II, MG 45, 924a. CE I, MG 45, 320b. CE III-8, MG 45, 836cd. J 1, 227; 87; 2, 234. *Epist. 24*, MG 46, 1089b. P 73.

([28]) CE III-9, MG 45, 864d. J 2, 257.

([29]) AEE, MG 45, 469ab. Cf. *Ibid.* 472cd. J 2, 298; 301.

([30]) CE III-2, MG 45, 652c. J 2, 78. Y muchas otras veces.

([31]) CE III-2, MG 45, 668b-672c. J 2, 91-95.

([32]) CE I, MG 45, 413d. AEE, MG 45, 560d. J 1, 171; 2, 379. Muy frecuentemente.

ὁμοιότης, οἰκειότης, etc. de la naturaleza divina [33]. Si tales expresiones pudieran ser sospechosas de homoyusianismo, no lo es menos aquella otra en que hace al Espíritu Santo ὁμογενές con el Hijo [34]. Pues es el caso que para Gregorio también el hombre y los vivientes en general son de la misma naturaleza que aquel que los engendra, ὁμογενὲς πάντως, ὁμοιογενὲς πάντως [35]; y nosotros mismos somos ὁμογενές respecto de la Humanidad de Jesucristo [36]. De donde parece deducirse que la consustancialidad en que piensa el Niseno respecto del Hijo y del Espíritu Santo es la misma que existe entre los hombres.

Efectivamente, es innegable que estas expresiones son tales que pudieran haberlas empleado los Semiarrianos de Ancira. De hecho, también ellos hablaron de la οἰκειότης de naturaleza; y el dogma lo definían por el ὅμοιον κατὰ πάντα [37]. Pero la dificultad se agrava todavía más, si se tiene presente que el Niseno parece desconocer el escollo del homoyusianismo; pues en sus obras nunca se refiere a él expresamente, ni para aceptarlo ni para rechazarlo. Lo cual, como lo observa atinadamente R. Arnou respecto de los Padres postnicenos en general, ¿no será ya un indicio de que cayó inconscientemente en ese error? [38]. En una palabra, ¿habrá que considerar como homoyusiano a Gregorio de Nisa?

Del estudio atento de sus obras deducimos las siguientes observaciones, las cuales puntualizan su verdadera posición en esta materia, y responden al mismo tiempo a las dificultades propuestas:

1) El Niseno conocía a los dos adalides del homoyusianismo, Basilio de Ancira y Jorge de Laodicea; pues los cita en su libro primero contra Eunomio [39].

2) La hipótesis doctrinal del homoyusianismo tengo por cierto que también la vislumbró de algún modo el obispo de Nisa.

---

(33) CE I, MG 45, 388. AEE, MG 45, 533b-536c. J 1, 147-148; 2, 355-357.

(34) Cf. AEE, MG 45, 560c-561a. J 2, 378-379.

(35) *Orat. Cat.*, 40, MG 45, 104b. S 162. CE I, MG 45, 316b. J 1, 84.

(36) *Adv. Apol.*, 30, MG 45, 1189b. El valor de esta comparación de la naturaleza divina con la humana lo estudiaremos en el capítulo siguiente.

(37) EPIFANIO, *Adv. Haeres.*, 73, 19. 15. 22.

(38) GREGORIANUM, 15 (1934) 242.

(39) A Basilio de Ancira lo cita dos veces: CE I, MG 45, 256c; 265c. J 1, 28; 38. A Jorge de Laodicea lo cita una vez: CE I, MG 45, 260c. J 1, 33.

Entre otras, existe una razón muy sencilla. Cuando se le arguye en favor del triteismo con el ejemplo del hombre [40], reconoce que efectivamente Pedro, Santiago y Juan serían *tres hombres,* si cada uno poseyera una naturaleza propia e individual. Pues bien; quien reconoce el homoyusianismo, (llamémoslo así), en la comparación con que le urgían sus contrarios, es indudable que tuvo que caer en la cuenta de esa misma hipótesis respecto de Dios, que era el término de la dificultad propuesta. ¿No arrancará precisamente de ahí la insistencia verdaderamente extraordinaria del Niseno sobre la unidad de naturaleza?

3) Si conoció en concreto el error trinitario, enseñado por los homoyusianos, no se puede determinar con certeza; pues en sus obras nunca habla de ello.

4) Sin embargo, en buena crítica, solamente este silencio no nos autoriza para pensar que el Niseno sostuviera la misma doctrina que los Semiarrianos. Las coincidencias de vocabulario, presentadas más arriba, se explican perfectamente:

A) En primer lugar, aun atendiendo a la misma doctrina, nada tendría de particular cierta semejanza de vocabulario; ya que buena parte de cuanto decían los Homoyusianos, si se lo toma en sentido afirmativo, sin excluir la identidad de naturaleza, cae dentro de la ortodoxia.

B) En segundo lugar, el enemigo contra el cual escribían el Niseno y los Semiarrianos, era el mismo; esto es, los Anomeos [41]. ¿Qué extraño pues que coincidan en algunas expresio-

---

[40] *Ad Ablab.*, MG 45, 117a. En el capítulo siguiente daremos todos los pasajes que se refieren a esta idea de la unidad de la naturaleza humana.

[41] Para la orientación antianomea de los escritos de los Semiarrianos, cf. RASNEUR, RHE, 4 (1903) 199ss. La herejía más combatida por el Niseno también es el Anomeismo en general, o más de ordinario el Eunomianismo en concreto. El Eunomianismo era para Gregorio la síntesis de todos los errores. A Eunomio lo llama introductor del Maniqueismo, fautor del judaismo y del helenismo, renovador del error de Sabelio, Montano y Marción, y hasta lo tacha de ateo. Cf. CE I, MG 45, 408c. CE III-9, MG 45, 857b. CE II, MG 45, 916a. CE III-8, MG 45, 836cd. CE III-9, MG 45, 881a. CE III-8, 853b. CE III-9, MG 45, 860bc; 884a. J 1, 165; 2, 251; 1, 221; 2, 234; 271; 249; 253; 273. Tanto Gregorio como su hermano Pedro, al Eunomianismo lo llamaban sencillamente *la herejía.* Cf. *Epist. 15* y *30,* MG 46, 1053b; MG 45 241a. P 46; 86. La vida de Eunomio la describe

nes? Tanto más que la mayor parte de las veces, la terminología usada por el Niseno, aparece como impuesta por su mismo adversario. Gregorio no hace sino tomar las mismas expresiones de Eunomio, y refutárselas a la luz de la Escritura, de la tradición y de la misma razón. Así sucede con los términos διαφορά, παραλλαγή, ἑτερότης, κοινωνία, con el mismo ὁμογενές, y con otros. Por eso sería poco razonable el apoyarse en el sonido material de las palabras, para deducir de ahí el homoyusianismo del Niseno. Cosa tanto más digna de tenerse presente, cuanto que aun esa misma palabra ὁμογενές, que presentábamos como una de las más sospechosas, Atanasio la usa como sinónimo de ὁμοούσιος (42). ¿Por qué no pudo hacer lo mismo Gregorio de Nisa? Tanto más que en aquel mismo pasaje fundaba la refutación de la ἑτερογενές eunomiana, en la ταὐτότης de las tres personas. Y en otro lugar, se vale de ἴσος y ὅμοιος para designar obras numericamente idénticas (43).

C) Finalmente, aunque alguna de las expresiones envolviera realmente el significado de unidad específica, no por eso se puede concluir que ésta es la unidad defendida por el Niseno. La doctrina de los Anomeos era tal que para refutarla bastaban todos aquellos argumentos que prueban aun la sóla igualdad específica. Si pues alguna vez procede de este modo el Niseno, como parece indudable, lo único que de ahí se sigue es que el problema hay que resolverlo por otro camino, atendiendo sobre todo a su doctrina integral sobre el misterio de la S. Trinidad. Eso es lo que haremos en los capítulos siguientes.

Sin embargo, aun de lo expuesto en este capítulo, se desprenden conclusiones nada despreciables. Por lo dicho se vé que la fórmula de las tres hipóstasis, en Gregorio de Nisa, no puede representar un triteismo expreso y consciente; pues esto estaría en contradicción con los anatemas lanzados por el Niseno contra esta

---

detalladamente el Niseno en CE I, MG 45, 260ss. J 1, 31ss. Su doctrina la presenta como un sueño, o como un vestido hecho de retazos, tomados de acá y allá. Cf. CE II, MG 45, 953a. J 1, 251.

(42) *De sent. Dionis.*, 18. En el mismo lugar también emplea ὁμοφυής como sinónimo de ὁμοούσιος. Cf. BETHUNE-BAKER, *The meaning of homoousios...*, 25; LEIPOLDT, *Didymus der Blinde*, 112.

(43) CE I, MG 45, 388c. J 1, 148.

herejía, y con las muchas páginas que consagró a su refutación. Pero además, también consta suficientemente que sería injusto, quien, fundándose en los motivos con que propugna el monoteismo, o en su vocabulario de la unidad, pretendiera entender la fórmula como la interpretación de un triteismo inconsciente y disimulado. Mas esto que aquí hemos estudiado principalmente de un modo negativo, lo examinaremos todavía más a fondo cuando expongamos aquellos argumentos positivos con los cuales explica y defiende el Niseno la unidad de naturaleza. Antes de eso, nos detendremos a estudiar el paralelismo que establece nuestro Doctor entre la naturaleza divina y la naturaleza humana; ya que éste pudiera ser uno de los principales indicios de su triteismo.

CAPITULO II.

La humanidad, mónada indivisible.

...ἀδιάτμητος μονάς
(*Ad Abl.*, MG 45, 120b)

1. *El realismo de la naturaleza humana.* — 2. *Comparación de la naturaleza divina con la naturaleza humana.* — 3. *Valor de esta comparación.*

1. - Más todavía que el vocabulario ya estudiado en el capítulo precedente, sugiere a primera vista la sospecha de un triteismo disimulado, la comparación tan frecuente en el Niseno de la unidad de la naturaleza divina con la unidad de la naturaleza humana. Explicar la identidad de esencia entre el Padre y el Hijo, con el ejemplo de la unidad de especie que existe en todos los hombres, lo hicieron frecuentemente los Padres del siglo IV en sus luchas con el Arrianismo (1). Pero Gregorio de Nisa parece haber pasado adelante en el uso de esta imagen, adoptando una posición, única entre los Capadocios, y muy rara entre todos los otros Padres (2). Influido por la filosofía platónica, por la que muestra simpatía y en la que estaba nada vulgarmente versado, parece adelantarse al realismo de la Edad Media, viendo en la idea de hombre una realidad ontológica (3).

---

(1) ATANASIO, *De sent. Dion.*, 18; HILARIO, *De Synodis*, 23, 73; *De Trin.*, 7, 14 ss.; BASILIO, *Epist 38*, 2-3. Escribe PETAU, *De theol. D.*, 4, 13, 6 apropósito de esta comparación: « Quod antiqui in omni fere sua disputatione ponunt, quam contra Arianos instituunt ». Realmente la comparación era obvia, y bastaba para refutar el Arrianismo.

(2) PETAU, *De theol. Dogmat.*, 4, 9, 6 ss, dice que Cirilo de Alejandría y algún otro allí citado sostuvieron la misma doctrina realista que el Niseno. L. MALEVEZ, RSR, 25 (1935) 280-291, nos confirma en la misma opinión respecto de Cirilo de Alejandría.

(3) La erudición filosófica del Niseno era extraordinaria. Basta leer p. e. el breve opúsculo *De anima* (MG 45, 188 ss.), donde cita autores de

Así pues, el objeto del presente capítulo será investigar primeramente si es exacta esta apreciación, y hasta qué punto. Después, presentaremos el paralelismo que establece entre la naturaleza divina y la humana. Y finalmente, recogeremos los resultados que de todo esto se desprenden para la interpretación de nuestra fórmula.

El realismo de la naturaleza humana.

Al querer apreciar el verdadero pensamiento del Niseno sobre el realismo de la naturaleza humana, los Autores se dividen en tres opiniones. Ende v. Ivánka S. niega sencillamente que Gregorio defendiera el realismo platónico (4). Otros, como Schwane, Holl y Lenz, lo dan por incierto (5). Sin embargo la mayor parte

---

la mayor parte de las Escuelas. Si a esto se añade su ingenio agudo y penetrante, como se revela en los libros *contra Eunomio*, bien se le puede considerar como el mejor filósofo del siglo IV. Aunque ecléctico, sin embargo predomina en su filosofía el carácter platónico. Cf. U.-GEYER, *Die patr. und schol. Philosophie*, 83-90. Por sus mismos escritos se puede apreciar la aversión que sentía hacia Aristóteles, y su simpatía por Platón. Cf. CE I, MG 45, 265 b. CE II, MG 45, 1058 c. CE III-5, MG 45, 741 a. J 1, 38: 331; 2, 153. Sobre este punto, cf. DE GHELLINCK, RHE, 26 (1930) 5-42. A Gregorio de Nisa, como filósofo platónico, lo estudió GRONAU, *De Basilio, Gr. Nazianzeno Nyssenoque, Platonis imitatoribus*, (1908). Gronau, *ibid.*, 67, encuentra en las obras del Niseno huellas de seis diálogos de Platón. Cree sin embargo, *ibid.*, 2-13, 70, que, aunque conocía a los Neoplatónicos, evitó de intento el hacer uso de sus escritos. CHERNISS H. F., *The Platonism of Gregory of Nyssa*, (1930), perfeccionó la obra de Gronau, llegando a la conclusión de que las citas de Platón, y también de los Neoplatónicos, son más numerosas todavía. Cf. *ibid.*, 61 ss. También W. VOLLERT, *Die Lehre Gregors von Nyssa vom Guten und Bösen*, (1897), había anotado ya su dependencia de Platón y de los Neoplatónicos en este punto del bien y del mal. Cf. *ibid.*, 56 ss. Consultése también M. PELLEGRINO, Riv. Filos. Neoscol., 1938, p. 437-74. Para conocer la doctrina del Niseno sobre el hombre en general, véanse: E. G. MOELLER, *Gregorii Nysseni de natura hominis doctrina;* J. N. STIGLER, *Die Psychologie des hl. Gregor von Nyssa;* F. HILT, el cual resume y completa a los dos anteriores, en su valiosa monografía *Des hl. Gregor von Nyssa Lehre vom Menschen.*

(4) *Scholastik*, 11 (1936) 194 n. 22. También niega que se sirva de la teoría de las Ideas para el conocimiento de Dios. (*Ibid.*, 128 n. 11, 183, 194).

(5) SCHWANE, *Dogmeng.*, 2, (1895), 157; HOLL, *Amph. von Ikonium*, 222-223; LENZ, *Jesus Christus nach der Lehre des hl. Gregor von Nyssa*, 85 n. 11.

piensa que la orientación de Gregorio de Nisa gravita hacia un verdadero realismo. Así por ejemplo Petau, de Regnon, Gronau, U.-Geyer, Bardenhewer, Tixeront, Galtier, Malevez, Arnou y otros [6]. Por lo tanto nuestra tarea será la de acudir a los mismos escritos del Niseno, para ver de solucionar esta controversia. Ante todo hacemos notar que la actividad literaria del obispo de Nisa se desarrolla en los años de su madurez; y al menos por lo que se refiere a las obras que ahora nos interesan, quizás exclusivamente en los quince últimos años de su vida (379-394). Esto mismo ya nos excusaría de guardar algún orden en el estudio de sus escritos. Sin embargo para recoger más fielmente su pensamiento definitivo, seguiremos, aun dentro de este breve período de tiempo, aquel orden cronológico de sus obras que, según lo expuesto en la Introducción, tenemos por más probable.

Seguramente que la primera obra, en la cual se toca este punto, es el libro *De hominis opificio* (379-380). En el capítulo 16, trata de interpretar aquellas palabras « Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram ». Para desentenderse de la dificultad que se le ofrece en la diversidad de los sexos, propone, solamente como probable, y a modo de ensayo, una exégesis interesante. El texto es conocido. Con todo, por ser fundamental en esta materia, damos aquí lo más característico. Escribe así: « Al decir que Dios creó al hombre, por lo indefinido de esta expresión debe entenderse toda la naturaleza humana (ἅπαν τὸ ἀνθρώπινον). No se trata aquí de la creación de Adán, como sucede en lo restante del Génesis; en este punto se habla de la creación del hombre, pero no del individuo, sino del universal (οὐχ ὁ τὶς, ἀλλ' ὁ καθόλου). Así que por este nombre universal de la naturaleza, se nos da a conocer que en aquella primera creación la presciencia y el poder divino se ocuparon de toda la naturaleza humana (πᾶσα ἡ ἀνθρωπότης)... Por lo tanto, así como un hombre individual tiene su cuerpo limitado por la cuantidad, y viene a ser su medida el tamaño señalado por la superficie corporal: de igual manera creo yo que encerró Dios, como en

---

[6] PETAU, *De theol. Dogmat.*, 4, 9, 2-5; DE REGNON, *Etud. Trin.*, 1, 376-380; GRONAU, *De Basilio, Gr. Nazianzeno Nyssenoque, Platonis imitatoribus*, 17 ss.; U.-GEYER, *Die patr. und schol. Philosophie*, 85; BARDENHEWER, *Gesch. der altk. Lit.*, 3, 212; TIXERONT, *Hist. des Dogm.*, 2, 86; GALTIER, *De Trinit.*, (1933), 113 n. 1; MALEVEZ, RSR, 25 (1935) 260 ss.; ARNOU, *Platonisme*, DTC, 12, 2344.

un cuerpo, con su poder presciente, toda la naturaleza humana (ὅλον τὸ τῆς ἀνθρωπότητος πλήρωμα). Y esto quiere significar la Escritura cuando dice que Dios hizo al hombre y que lo hizo a su imagen ». A continuación prueba con varias razones, cómo todos los hombres son igualmente imagen de Dios. Y concluye de este modo : « Pur lo cual se llamó un sólo hombre a todo el género humano... Toda la naturaleza humana, desde el primer hombre hasta el último, es una sóla imagen de Dios. La diferencia de sexos es uua añaditura posterior » (7).

El pensamiento está bien claro : Al decir que Dios creó al hombre, interpreta que se habla en la Escritura de la creacion de la naturaleza humana. Y en este realismo apoya su exégesis Gregorio de Nisa. Lo que no consta suficientemente es, si lo que aquí presenta el Niseno como probable ha de referirse a la interpretación del texto que comenta, o a la teoría de que se vale para explicarlo, o a las dos cosas a la vez. Pero esta cuestión no puede resolverse, ni por el contexto, ni por otros pasajes del mismo libro, en el cual ya no vuelve a tocarse este punto. Veamos pues si las otras obras del Niseno dan alguna luz sobre este particular.

En los libros *contra Eunomio*, escritos muy poco después del *De hominis opificio,* (380-383), hay un pasaje en el cual no he visto se fije la atención, y que sin embargo quizás debiera considerarse como paralelo al que acabamos de estudiar. Queriendo demostrar cómo la razón de γεννητός y ἀγέννητος no envuelve diferencia de naturaleza, se expresa así : « En el principio creó la naturaleza humana, con todas las cosas, el que lo hizo todo ; y después de creado Adán, instituyó la generación... El primer hombre tenía en sí mismo todo el término de la naturaleza humana ; y el engendrado por él (Abel), posee esa misma natu-

---

(7) *De hominis opificio,* 16. MG 44, 185 bcd. Sobre la inspiración platónica y filoniana de este pasaje en concreto, cf. ARNOU, *Platonisme*, DTC, 12, 2346. El mismo pasaje del Génesis se comenta también en otros dos discursos, atribuidos al Niseno : « Faciamus homin. ad imag. et simil. nostram » (MG 44, 257-298) ; « De eo quid sit : Ad imag. Dei et ad simil. ».. (MG 44, 1328-1345). Sobre la autenticidad de estos escritos, cf. BARDENHEWER, *Gesch. der altk. Lit.*, 3, 195-196 ; *Ende v. Ivánka, Byz. Zeitschrift*, 36 (1936) 46-57. De todos modos la exégesis del *De hom. opif.* no aparece reproducida en estas dos homilías. HILT, *Des hl. Gregor von Nyssa Lehre vom Menschen*, 16-18, cree que en el *De hom. opif.* el Niseno habla de la nat. en abstracto.

raleza... Adán y Abel, en la razón de naturaleza, son uno los dos... Por lo tanto no se puede decir con propiedad que Adán engendró una naturaleza diversa de sí mismo; sino más bien que de sí mismo engendró otro él mismo, comunicándole toda la razón de su propia naturaleza » ... [8].

Que hay puntos de contacto entre este pasaje y el anterior, nos parece manifiesto. La simple lectura del texto da la impresión de que aquí también habla de la creación de la naturaleza humana, como anterior a la creación de Adán. Además, aquí lo mismo que allí, a esa misma naturaleza la presenta incluida totalmente en la persona de Adán, y comunicada después plenamente por éste a su hijo Abel. La diferencia entre ambos textos consiste en que aquí se habla de un modo absoluto y sin vacilación alguna. Pero en cambio no aparece tan catégorica la distinción entre la creación de la naturaleza humana y la creación de Adán; pues aunque se las presenta en dos frases distintas, sin embargo todavía cabe la interpretación de que las dos frases se refieran a la misma acción, esto es, a la creación de Adán. A esto se añade que este mismo pasaje contiene expresiones que se pueden entender de una identidad puramente lógica; cosa que no sucedía en el *De hominis opificio*. Luego, aunque este texto parece persuadirlo, sin embargo tampoco prueba definitivamente que Gregorio de Nisa defendiera como cierta la teoría esbozada en el libro *De hominis opificio*. Y de este punto en concreto ya no vuelve a hablar en todas sus obras.

En cambio el pensamiento general de la unidad de la naturaleza humana, abunda a lo largo de los libros *contra Eunomio*. A modo de ejemplo, que pueda servir de modelo respecto de otros muchos, aducimos un sólo pasaje. Arguyendo cómo el Hijo no sería de distinta naturaleza que el Padre, ni aun en la hipótesis de que el Padre fuera anterior al Hijo, se remonta a la consideración general de la naturaleza, y escribe así: « En la razón de la naturaleza, ¿qué menos tuvo David que Abrahán, aun viniendo después de catorce generaciones? ¿Acaso por ser posterior, tuvo diversa naturaleza humana, o fué menos hombre que aquel?... En los dos es una misma la razón de la naturaleza; la cual en nada ha cambiado con el correr del tiempo... No se ha gastado la naturaleza en los que han precedido, ni el tiempo la ha consumido. El tiempo no puede ir dando a cada uno, alguna parte determi-

---

[8] CE III-1, MG 45, 592 cd. J 2, 26-27.

nada de la naturaleza (τὰ μέτρα τῆς φύσεως), sino que ésta permanece la misma en sí misma (αὐτὴ ἐφ' ἑαυτῆς μένει), conservándose también a sí misma en aquellos que han de venir después. El tiempo corre, según su manera de ser, y deja atrás a la naturaleza; la cual permanece fija e inmutable dentro de sus propios límites » (9).

Este texto ofrece la particularidad de que, aunque tiene cierto sabor realista, en absoluto pudiera entenderse también de la naturaleza logicamente considerada. Análoga reflexión debe hacerse respecto de todos los otros textos de los libros *contra Eunomio*. Y lo mismo se diga también de los tres pasajes que se encuentran en *Ad Simplicium*, en *Adversus Apollinarem*, y aun del mismo de la *Oratio Catechetica*, el cual pudiera tomarse por una simple alegoría (10). Precisamente este grupo de textos es el que da ocasión para dudar seriamente de la verdadera mentalidad del Niseno. Sólo nos resta examinar si en los tratados *Adversus Graecos* y *Ad Ablabium*, los cuales probablemente son posteriores a los escritos que preceden, hay algo más definitivo en orden a la solución del problema.

En el tratado *Adversus Graecos*, nuestro Doctor establece el principio de que « es un abuso llamar a Pedro, Pablo y Bernabé, tres hombres ». A continuación explica que esta costumbre ha prevalecido a causa de la variabilidad de los indivíduos de la familia humana; variabilidad que no existe respecto de la S. Trinidad. Después de lo cual, añade: « Por lo tanto ninguna necesidad nos fuerza a decir que las tres personas son tres dioses, del mismo modo que decimos muchos hombres a muchos individuos, a causa de las razones expuestas, aunque olvidando la razón definitiva (καὶ οὐ κατὰ λόγον ἀναγκαῖον) de que lo idéntico, en cuanto tal, (τὸ αὐτὸν καθ' αὐτόν), no puede ser uno y múltiple, (ἓν καὶ πολλά). Pues Pedro, Pablo y Bernabé, en cuanto a lo de hombre, son un hombre; y según esto mismo de que son hombre, no pueden ser muchos. Se los llama muchos hombres, abusivamente y sin razón.

---

(9) CE I, MG 45, 304bc. Parecida es la idea que se repite, *ibid.*, 305bc; 377c. J 1, 73; 75; 139. Los lugares principales que en los libros contra Eunomio se refieren a este realismo de la naturaleza humana, son los siguientes: CE I, 320b; 445. CE III-1, MG 45, 605d-608b; III-2, 629b; 633a; 641c; III-5, 757cd. AEE, MG 45, 492c-493a; 525c; 536bc. J 1, 88; 199; 2, 39-40; 58; 62; 69; 168; 318-319; 349; 357.

(10) *Ad Simplic.*, MG 45, 141ab. *Adv. Apol.*, 23, MG 45, 1172b. *Orat. Cat.*, 32, MG 45, 80b. S 116.

Pero los que piensan bien, nunca prefieren lo abusivo a lo verdadero ». Y un poco más abajo, escribe así: « No dudamos afirmar de Pedro y Pablo: Un hombre no difiere nada de otro hombre, en cuanto hombre; sino sólo en cuanto tal hombre... Es una misma la naturaleza de Pedro y Pablo... Y hombre significa lo común de la naturaleza... Pedro y Pablo difieren entre sí en cuanto que son tal hipóstasis » (11).

El opúsculo *Ad Ablabium*, en su primera mitad, presenta un gran parecido con el tratado *Adversus Graecos*. La tesis que en él asienta Gregorio, en contestación a la dificultad que le ponían sus contrarios, es la misma que acabamos de ver en *Adversus Graecos*: « El hablar de muchos hombres es un abuso de la costumbre » (12). Con todo aventaja al tratado anterior en la mayor abundancia de razones a favor del realismo. Estas, expuestas con sus mismas palabras, son las que siguen:

a) « Son muchos los que participan la naturaleza (humana)...; pero en todos es uno el hombre (ἕνα ἐν πᾶσι τὸν ἄνθρωπον). Pues éste no es lo individual de cada uno, sino la naturaleza común... La naluraleza es una, unida consigo misma, es *mónada perfectamente indivisibile*; la cual ni puede aumentar ni disminuir, sino que cuanto es, es una sóla cosa. Aunque aparece en muchos, ella es indivisible, continua y perfecta; la cual no se divide con cada uno de los individuos que de ella participan »... (13).

---

(11) *Adv. Graec.*, MG 45, 177d-180d; 185bc; 184c. El primero de estos textos nos pone en relación con el problema fundamental del Platonismo en esta materia. Sabido es cómo en la teoría realista de las Ideas, sostenida indudablemente por Platón, al menos respecto de algunas cosas (cf. *Parménides*, 130bcd), el problema fundamental lo constituye la cuestión del uno y el múltiple; o como se expresó el mismo Platón en *Parménides*, 129bcd, aquello de que τὸ ἕν πολλὰ, τὰ πολλὰ ἕν. Para resolverlo, acudió a una doble forma de participación (*Parménides*, 131-133; *Fedón*, 100d); la cual sin embargo siempre le dejó vacilante sobre la verdadera solución del problema (*Parménides*, 133a; 135a). Pues bien; Gregorio de Nisa también conoce ese principio fundamental; y en él se funda precisamente para asentar la identidad absoluta de la naturaleza humana. Así lo prueba el pasaje que arriba trascribimos.

(12) *Ad Ablab.*, MG 45, 117d; 129d. Cf. *Adv. Graec.*, MG 45, 177d; 180d; 184b.

(13) *Ad Ablab.*, MG 45, 120ab. Nótese sobre todo aquella expresión de que el hombre es uno en todos, pues coincide aun verbalmente con la de Platón respecto de sus Ideas en general: ἓν ἐν πᾶσιν. (*Parménides*,

b) « Como se habla en singular de plebe, pueblo, ejército, reunión, y sin embargo bajo cada uno de estos nombres se comprenden muchos individuos, así se debería decir un hombre ... Como es uno el oro, aunque se divida en muchas formas y figuras ... ; como es uno el oro en las distintas monedas, del mismo modo aparecen muchos individuos dentro de la naturaleza humana. Así por ejemplo Pedro, Santiago y Juan; pero en éstos no existe más que un sólo hombre » ([14]).

c) « Mal se puede hablar de naturalezas en plural, como quiera que en ellas no se da aumento ni disminución, aunque se las considere en muchos o en pocos individuos. Solamente se puede enumerar lo que es extenso ... » ([15]).

d) A la dificultad de que la Escritura habla de muchos hombres, responde que en esto no hace sino acomodarse a nuestra costumbre; pero no por eso pretende sancionarla con su autoridad ([16]).

Tal es la serie de textos que hemos podido encontrar en las obras del Niseno relativos al realismo de la naturaleza humana. Como se habrá observado, no existe una linea definida y continuada que acentúe cada vez más el realismo de la naturaleza humana. Verdad es que parecían presentarse como definitivos aquellos textos de la creación de la naturaleza humana, como anterior e independiente de la creación de Adán; verdad también que, sobre todo en *Adversus Graecos* y en *Ad Ablabium,* las expresiones son tales que sólo parecen inteligibles en la hipótesis realista. Pero precisamente al lado de esos textos, y a veces dentro de ellos mismos, también hay expresiones que tienen perfecto sentido en la hipótesis de una identidad puramente lógica. Por lo cual, la conclusión no puede ser categórica en un sentido ni en otro. Pero

---

131b). Ya advertimos en el capítulo anterior, cómo Platón y Plotino habían llamado μονάδας a las Ideas. Para el valor de esta expresión, cf. R. EISLER, *Wörterbuch der philos. Begriffe*, (1929), 2, 169.

([14]) *Ad Ablab.*, MG 45, 120b; 132ab.

([15]) *Ad Ablab.*, MG 45, 129d.

([16]) *Ad Ablab.*, MG 45, 132bc. En el fragmento, conservado por E. ZIGABENES en su *Panoplia Dogmatica*, 2, (MG 130, 85cd), y reproducido en su versión latina entre las obras del Niseno, (MG 46, 1125-1126bc), existe un resumen del tratado *Ad Ablabium*, y no un fragmento de alguna otra obra, como pensó TILLEMONT, *Mémoires*, 9, 610. Pero respecto del punto que ahora estudiamos, las frases son tan generales que no aclaran en nada el pensamiento del Niseno.

tratando de apreciar escrupulosamente el resultado a que nos conduce el análisis de los textos que hemos estudiado, lo podemos resumir de este modo:

1) El sistema platónico de las Ideas, como tal, no nos consta si lo admitió el Niseno. Los textos no tocan el problema en general, como ni tampoco el modo cómo los individuos participan la naturaleza común. Gregorio de Nisa se limita casi exclusivamente a la afirmación general de la identidad de la naturaleza humana. Pero ¿cómo y hasta qué grado?

2) La clave para la solución de este problema estaría en aquella creación primera de la naturaleza humana, anteriormente a la creación de Adán. Si esto fuera cierto, habría que interpretar todos los textos dudosos en sentido realista. Pero resulta que a esta teoría sólo se refiere dos veces. Y de éstas, en el libro *De hominis opificio* siempre queda la duda de la extensión que deba darse a aquella afirmación de que habla a manera de ensayo y como de cosa probable. Y por el contrario en el otro pasaje de *contra Eunomio*, donde ya se expresa sin restricción alguna, no consta con suficiente certeza si la creación de la naturaleza humana la presenta como distinta de la creación de Adán.

3) Sin embargo, tanto esos dos pasajes, como los textos de *Adversus Graecos* y de *Ad Ablabium,* y algunos otros antes citados, son tales que inducen a creer que el pensamiento de Gregorio de Nisa gravita hacia un realismo de orientación platónica; o cuando menos que confundió de tal modo el orden lógico con el ontológico que en este punto nunca distinguió con claridad el uno del otro. Antes al contrario, la impresión primera que produce en el lector es que para el Niseno no existía más que un orden real respecto de la naturaleza de todos los hombres.

4) Determinar con mayor detalle el grado de realismo a que llegó Gregorio de Nisa, es cosa imposible. Tanto más que las referencias al realismo de otras naturalezas son tan escasas que en nada aclaran este problema ([17]). Y aunque es cierto que respecto de la Humanidad, asumida por Jesucristo, los textos de tendencia realista son numerosos, sin embargo éste, como caso particular que es del problema que nos ocupa, tampoco aporta nueva luz para la solución del mismo ([18]).

([17]) Sólo alguna que otra vez habla en general de la indivisibilidad de la naturaleza de los seres irracionales. Cf. AEE, MG 45, 492cd. J 2, 319.

([18]) Los textos que se refieren a este punto concreto, la bibliografía,

Comparación de la naturaleza divina con la naturaleza humana.

2. - Expuesto ya el pensamiento del Niseno acerca del realismo de la naturaleza humana, pasamos a estudiar el paralelismo que establece entre la naturaleza divina y la naturaleza humana. Para poder apreciarlo mejor, presentamos de antemano los mismos textos, según el orden cronológico con que probablemente salieron de su pluma:

1) « Supongamos que el Padre fuera anterior al Hijo. ¿Acaso por esto la sustancia del primero, en la razón de sustancia, sería más propia y superior a la del segundo?... Lo aclararé con ejemplos. En la razón de sustancia, ¿qué menos tuvo David que Abrahán, aun existiendo después de catorce generaciones?... (19).

2) « Eunomio pone en Dios tres sustancias... No todo lo que conviene en la sustancia, conviene también en la hipóstasis. Pues Pedro, Santiago y Juan son una cosa en la razón de sustancia, ya que cada uno de ellos es hombre; pero no así en las propiedades personales »... (20).

3) « El primer hombre, y el engendrado por éste, tuvieron el sér de diversa manera. Abel lo tuvo por medio de sus padres; y Adán fué formado de un poco de tierra. Los tenemos por dos; y sin embargo no están separados mutuamente en la razón de la naturaleza... Si pues no varía la razón de humanidad en Adán y Abel, apesar del diverso modo de generación de ambos... ¿por qué introducen (los Eunomianos) esta novedad en la naturaleza divina? Al oir Padre e Hijo, hemos aprendido a ver en las dos personas una misma naturaleza »... (21).

4) « Ni de los hombres se puede decir con razón que fueron engendrados cuando no existían ... Leví estaba en Abrahán ... Si pues el hombre existe ya en algún modo por lo común de la naturaleza en aquel que le engendra, ¿cómo se atreven a decir (los

---

y la solución discutida que deba darse a este problema, véanse en HOLL, *Amph. von Ikonium*, 222-224; LENZ, *Jesus Christus nach der Lehre des hl. Gregor von Nyssa*, 84-86; MALEVEZ, RSR, 25 (1935) 260, 271-280.

(19) CE I, MG 45, 304bcd. J 1, 73-74.

(20) CE I, MG 45, 320ab. J 1, 88.

(21) CE I, MG 45, 404bc. J 1, 162.

Eunomianos) que, no existiendo, fué engendrado, el que está en el Padre...? [22].

5) « No se puede decir con propiedad que Adán (al engendrar a Abel) engendró una naturaleza diversa de sí mismo, sino más bien que de sí mismo engendró otro él mismo; al cual le comunicó su naturaleza, toda entera. Pues bien; lo que hemos aprendido de la naturaleza humana..., creo se debe tomar por guía para subir al conocimiento puro de los dogmas divinos »... [23].

6) El hombre, al engendrar otro hombre, no divide la naturaleza, sino que ésta permanece toda entera en el que engendra y en el engendrado... Y Eunomio, ¡no admite que el Dios Unigénito, el cual está en el seno del Padre, proceda (εἶναι) verdaderamente del Padre, porque teme mutilar la incorruptible naturaleza del Padre con la subsistencia del Unigénito!... [24].

7) « Conocemos otro género de semejanza, del cual habla la Escritura en la creación del mundo, cuando dice que Adán engendró a Seth a su imagen y semejanza. Si de esta semejanza habla Eunomio, (cuando afirma que el Hijo es semejante al Padre), no rechazamos su opiniòn. Pues en este caso no es diferente la naturaleza de los que se dicen semejantes »... [25].

8) « Así como en Adán y en Abel hay una misma humanidad, así también en el Padre y en el Hijo hay una divinidad » [26].

9) A estos textos hay que añadir los dos tratados enteros de *Adversus Graecos* y de *Ad Ablabium*; ya que su objeto no es otro que el de probar que así como todos los individuos de la familia humana poseen una sóla naturaleza, así también en Dios, apesar de contarse tres personas, no existe más que una divinidad.

Valor de esta comparación.

3. - Por la sóla lectura de los textos aparece claro que la comparación de las dos naturalezas siempre va encaminada a iluminar aquello que constituye el núcleo mismo del misterio, o sea, cómo se han de conciliar la unidad de la naturaleza divina con la trini-

---

(22) CE I, MG 45, 445cd. J 1, 199.

(23) CE III-1, MG 45, 592d. J 2, 27.

(24) AEE, MG 45, 492d-493a. La misma idea la repite. *ibid.*, 525c. J 2, 318-319; 349.

(25) AEE, MG 45, 536b. J 2, 357.

(26) *Ad Simplic.*, MG 45, 141ab.

dad de las personas. Unas veces, esto lo hace directamente y en general [1, 2, 9]; y otras, atendiendo a la dificultad de los Eunomianos, explica en concreto cómo la generación del Verbo no perjudica en nada a la unidad de la naturaleza [3-8]. Pero el problema, suscitado por este paralelismo tan frecuente en el Niseno, se refiere al alcance que debe darse a esta comparación: La unidad de las dos naturalezas ¿es perfectamente idéntica, o no? Hé aquí la cuestión que ahora nos proponemos resolver.

Para descubrir el verdadero pensamiento del Niseno sobre este particular, sus escritos nos ofrecen dos caminos que se completan mutuamente: por un lado, las oposiciones que establece entre las dos naturalezas; y por otro, ciertas expresiones que aclaran no poco la fuerza que pretende dar a la misma comparación.

Cuanto a lo primero, de entre las múltiples oposiciones que establece entre las dos naturalezas, sólo enumeramos estas tres: 1) Según Gregorio, en las personas divinas existe unidad de operación; cosa que niega no sólo respecto de los hombres en general, pero aun respecto de aquellos que desempeñan un mismo oficio (27). 2) Los hombres no proceden todos de la misma persona. En cambio en la S. Trinidad, el Hijo y el Espíritu Santo proceden de la misma persona del Padre (28). 3) Dios es inmaterial, invisible, increado, eterno, incorruptible, inmutable, infinito, incomprensible, simple, etc. Al contrario la naturaleza humana es creada, capaz del bien y del mal, débil, mortal, efímera, compuesta, mudable y corruptible, etc. (29).

A esto se pudiera replicar que la diferencia afecta a las cualidades enumeradas; pero que en tales textos nada se dice de la unidad de las dos naturalezas. Es verdad que expresamente no se toca el aspecto de la unidad. Pero es evidente que la diferencia de ésta, se deduce inmediatamente tanto de la diversidad en el modo de obrar y en el origen de las personas, como de las distintas cualidades de las dos naturalezas, sobre todo de la oposición tan

---

(27) *Ad Ablab.*, MG 45, 121-129. Este punto lo estudiaremos detenidamente en el capítulo III.

(28) *Adv. Graec.*, MG 45, 180bc.

(29) CE I, MG 45, 333b-337a; 385c. J 1, 100-103. *Ad Ablab.*, MG 45, 129c; 133a. *Orat. Cat.*, 11, MG 45, 44b. S 57. *Adv. Apol.*, 51, MG 45, 1248b. *Adv. Apol. ad Theoph. Alex.*, MG 45, 1273cd. *De hom. opificio*, 16, MG 44, 184c. Más datos sobre esta misma cuestión, se hallarán en el capítulo IV.

repetida entre la simplicidad de Dios y la naturaleza compuesta de los hombres.

Pero hay más. El Niseno reconoció de un modo expreso esta diferencia que lógicamente se sigue de su exposición doctrinal. Ante todo, adviértase cómo en los pasajes citados no hay expresiones que indiquen una identidad absoluta entre las dos naturalezas; sino que éstas, o se yuxtaponen sencillamente, o cuando más, se las une con las particulas usuales en toda comparación: « así, como », etc. (ὥσπερ, οὕτω, etc.). Por el contrario, existen algunos textos, por los cuales se vé que Gregorio de Nisa considera la unidad humana como una simple comparación. En uno de los pasajes ya citados, leíamos que la semejanza de Adán y Abel « convenía tomarla como guía (εἰς ὁδηγίαν) para subir al conocimiento puro de los dogmas divinos » (30). En otro lugar, porque Eunomio le echaba en cara que se valía de ejemplos materiales (entre los cuales hay que poner como uno de los principales éste del hombre) para explicar cosas divinas, le responde de esta manera: « A tí te vamos a permitir que emplees ejemplos materiales para introducir la diversidad de naturaleza; y nosotros, ¿hemos de ser reprendidos porque nos valemos de ejemplos que podamos entender (διὰ τῶν χωρητῶν ἡμῖν ὑποδειγμάτων) para explicar lo común de la naturaleza? » (31). Finalmente, al comienzo del tratado *Ad Ablabium,* que es donde se urge la comparación con más firmeza y amplitud, la presenta como una explicación, del todo independiente de la verdad del dogma. Se le objetaba: Pedro, Santiago y Juán son tres hombres; ¿por qué no llamamos tres dioses a las personas divinas? Gregorio, antes de dar la respuesta, escribe así: « La cosa es sobre manera difícil. Seríamos felices si encontráramos algo que desterrase las vacilaciones de nuestra inteligencia, y que ésta ya no dudase más en fuerza de semejante dilema; pero si esto no lo consiguiera nuestro discurso, guardaremos sin embargo siempre firme e inmutable la tradición recibida de los Padres. Pediremos al Señor un raciocinio que robustezca nuestra fé. Si alguno diere con él, se lo agradeceremos al dador de la gracia; pero si no, no por eso dejaremos de conservar inmutable nuestra fé » (32).

---

(30) CE III-1, MG 45, 593a. J 2, 27. Cf. el pasaje citado en la nota 23.

(31) CE III-5, MG 45, 757d-760a. J 2, 168. En CE I, MG 45, 304b. J 1, 73, a la comparación del hombre, la llama ejemplo (ὑπόδειγμα) aclarativo de la naturaleza divina.

(32) *Ad Ablab.,* MG 45, 117ab.

Pues bien; todos estos textos indican que la unidad humana tiene para Gregorio el carácter de simple analogía, ejemplo, o medio para conocer el misterio; y al mismo tiempo dan a entender que la unidad divina está sobre la unidad humana. Pero todavía hay otros dos pasajes, los cuales ponen fuera de toda duda esta superioridad de la unidad divina sobre la unidad humana. Es el primero aquel en que, después de agotados todos los recursos para dar a conocer el dogma, todavía lo proclama un *misterio*. Dice así: « No se puede expresar con palabras la inefable profundidad del misterio; cómo una misma cosa es numerable y escapa a la enumeración, cómo se vé dividida y está encerrada en la unidad, cómo son distintas las hipóstasis y no se parte o divide el sujeto (τὸ ὑποκείμενον) » (33). Es decir; que reconoce como un misterio la conciliación de la unidad de la naturaleza con la trinidad de las personas. Si concibiera la unidad divina exactamente al igual que la humana, o debiera haber dicho también de esta última que era un misterio, (cosa que sin embargo no hizo nunca), o no tenía por qué recurrir a esta consideración respecto de Dios. Así lo hicieron los semiarrianos de Ancira; los cuales afirmaban sencillamente que la semejanza que ellos ponían entre el Padre y el Hijo era la misma que existe entre padres e hijos (34). Esta diferencia de posición, es una señal bien clara de que la unidad del Niseno es diferente y superior a aquella de los Homoyusianos.

El otro texto es más claro todavía. «*En todos los otros seres,* dice, el uno (τὸ ἕν) tiene significación individual; pero en el Padre y en el Hijo, el uno no es solitario (τὸ ἕν οὐκ ἐν μονότητι) » (35). Esto es; que, según el Niseno, la unidad divina es caso único entre todos los seres. Por lo tanto es manifiesto que, según el mismo Gregorio, la unidad de la naturaleza divina difiere y es superior a la unidad de la naturaleza humana.

Y ¿en qué consiste esta diferencia? Basilio y el Nacianceno, los cuales tenían ante los ojos el esquema aristotélico de especie e individuo, advierten expresamente que no se debe considerar la

---

(33) *Orat. Cat.*, 3, MG 45, 17d. S 15-16. Adviértese cómo alude indudablemente al principio del uno y el múltiple, del cual hablamos más arriba.

(34) EPIFANIO, *Adv. Haeres.*, 73, 18. 22. Los Homoyusianos nunca hablaron de *misterio* al tratar de conciliar la unidad con la trinidad. Lo cual es tanto más digno de notarse cuanto que lo ponían en otras cosas; como p. e. en la naturaleza de la generación del Verbo. *Ibid.*, 73, 6.

(35) CE III-9, MG 45, 864d. J 2, 257.

naturaleza divina como algo puramente inteligible ([36]). Por consiguiente, para estos Padres, la diferencia estará en que la unidad de la naturaleza humana es puramente lógica, mientras que la unidad de la naturaleza divina es verdadera identidad real. Gregorio de Nisa no hace nunca esta salvedad. Ni tampoco podía hacerla, dada su orientación filosófica; pues gravitando su pensamiento hacia el realismo de la naturaleza humana, la comparación de las dos naturalezas, lejos de arguir en Dios una naturaleza abstracta, la presenta directamente como algo realmente existente. De aquí que, prescindiendo de la falsedad filosófica, la comparación, tal como la entiende el Niseno, era más eficaz que en los otros Padres, y se acercaba más a la realidad del misterio. Sin embargo, apesar de esto, para el Niseno todavía existe verdadera diferencia entre la unidad humana y la divina; ya que esta última, como lo hemos visto, es un misterio y está sobre todas las unidades creadas. Cuál sea en concreto la unidad divina, nos lo dirá de muchas maneras en los capítulos siguientes.

Esto supuesto, ya podemos formular el resultado final de este capítulo, diciendo que el paralelismo entre la unidad de la naturaleza divina y la unidad de la naturaleza humana, tal como lo presenta el Niseno, no sólo no favorece a una concepción abstracta de la naturaleza divina, como a primera vista pudiera parecer, sino que al contrario, aun esta misma comparación, de suyo tan peligrosa, nos hace pensar en la realidad concreta de la naturaleza divina. De ahí la superficialidad con que procede J. Turmel, cuando en su Historia de los Dogmas aduce como argumento único y apodíctico en favor del neonicenismo de Gregorio de Nisa el empleo de esta comparación ([37]).

([36]) Basilio, *De Sp. S.*, 17, 41 escribe: « No creo hayan llegado a tal locura que digan que el Dios de todas las cosas, se divide en individuos como una comunidad (κοινότητα) puramente inteligible »... Y Gr. de Nacianzo, *Orat. 31,* 15-16 dice así: « Entre los hombres, lo común es uno solamente por la consideración ... Pero no así en la Trinidad; pues cada persona es una ... por la identidad de la esencia y del poder ».

([37]) J. Turmel, *Histoire des Dogmes*, 2, (1932), 127. Después de haber aducido algún texto del Niseno, concluye así: L'unité de nature des personnes divines est du même ordre que l'unité des hommes, c'est-a-dire d'ordre générique ».

CAPITULO III.

La identidad de operación.

ταὐτότης τῆς ἐνέργειας
(*Ad Eust.*, Mo 445a)

1. *Unidad de acción: Principio general.* — 2. *Obras comunes:* θεός, *o la acción de verlo todo.* — 3. *Creación y providencia.* — 4. *En el alma: bautismo, perdón de pecados, etc.* — 5. *Obras de apropiación.* — 6. *Fórmulas con que expresa la unidad de acción. Su sentido.* — 7. *Unidad de voluntad. Unidad física.* — 8. *La voluntad y la naturaleza divinas. Relación entre ambas.*

1. - Es clásico entre los Padres griegos el proponer la unidad de operación de las personas divinas, como un medio fácil para llegar al conocimiento de la unidad de su naturaleza [1]. Así lo hicieron entre otros Atanasio [2], el Pseudo-Basilio [3], Didimo [4], Basilio [5], el Nacianceno [6]... Gregorio de Nisa empleó este argumento más de propósito en sus opúsculos *Ad Eustathium, Ad Ablabium, Adversus Graecos,* y en el libro primero *contra Eunomio,* donde discute y rechaza el concepto de ἐνέργεια defendido por el hereje [7]. Pero en general apenas hay obra importante en la cual no hable alguna vez de la unidad de operación.

---

(1) PETAU, *De theol. Dogm.*, 2, 4, 15; DE REGNON, *Etud. Tr.*, 1, 391-398; I. B. FRANZELIN, *De Deo Trino*, th. 12, (1874) 212-214; D'ALES, *De Deo Trino*, th. 12, (1934), 274-276.

(2) *Ep. I ad Serapionem*, 28-31. Cf. CAVALLERA, *S. Athanase*, 201-204.

(3) *Adv. Eun.*, 4, 1; 5. (MG 29, 717b, 720a, 761a).

(4) *De Trin.*, 2, 1. Cf. BARDY, *Didyme l'Aveugle*, 83-84.

(5) *De Sp. S.*, 16, 38. *Adv. Eun.*, 3, 4; 2, 34. *Epist.* 189, 7.

(6) Cf. HERGENRÖTHER, *Dic Lehre von der göttlichen Dreieinigkeit*, 128ss. Como influido por la teología de los Padres griegos citamos también aquí a S. HILARIO, *De Trin.*, 2, 1.

(7) Eunomio distinguia la οὐσία o naturaleza, que el Padre no puede comunicar, y la ἐνέργεια o voluntad y poder creador, que da al Hijo al

Ya la misma frecuencia con que lo emplea es una señal de la importancia que Gregorio daba a este argumento. Efectivamente Seeberg [8] reconoce que es uno de los medios usados por los Capadocios para subir a la unidad de la οὐσία o θεότης; y Tixeront [9], pasando adelante, cree que en Gregorio de Nisa es una de las mejores pruebas de su ortodoxia acerca de la consustancialidad.

Para apreciar mejor su valor vamos a seguir el camino trazado por el mismo santo; o sea, que primero investigaremos si realmente todas las obras exteriores son un efecto único en cuya producción intervienen por igual e inseparablemente las personas divinas. Y de aquí subiremos con el Niseno a recoger las consecuencias que se desprenden sobre la unidad de voluntad y de naturaleza [10].

Unidad de acción.

Según el Niseno, todo sér tiene su manera propia de obrar [11]; y aunque se distingue realmente de las acciones que realiza [12], sin embargo, cuando nos es desconocida su naturaleza, por sus obras podemos llegar al conocimiento de aquella [13]. Pues en todo caso, « cuantos tienen la misma operación, poseen necesariamente la misma naturaleza » [14].

---

crearlo. Por tanto identificaba la voluntad y operación divinas, pero distinguía la esencia y la operación. Cf. *Apol. prim.*, 24. MG 30, 859. Una buena parte del CE I, MG 45, 297-397. J 1, 67-155, la emplea el Niseno en refutar esta concepción eunomiana. Cf. LE BACHELET, DTC, *Arianisme*, 1, 1785-1786.

(8) *Dogmeng.*, 2, 118-119.

(9) *Hist. des Dogm.*, 2, 86.

(10) En *Ad Eust.*, Mo 445cd, escribe Gregorio: « Por los nombres que se dan igualmente a las tres personas, conocemos la identidad de sus acciones, y por éstas la de su naturaleza ». Cf. también CE I y II, MG 45, 388; 960cd. J 1, 147; 257.

(11) CE I, MG 45, 372b-373b; 388cd. J 1, 133-135; 148. *Ad Eust.*, Mo 443cd.

(12) CE III-5, MG 45, 761d. J 2, 171. Esto supone siempre que habla de la ἐνέργεια de Dios o de las criaturas. Cf. *Ad Eust.*, Mo 443cd; 445d. CE I, MG 45, 372b-373b; CE II, MG 45, 960c. J 1, 133-135; 257.

(13) A Eunomio que seguía el orden inverso, Gregorio le tacha de ilógico. Cf. CE I, MG 45, 381d. J 1, 144.

(14) *De or. dom.*, 3, MG 44, 1160a: ὧν δὲ ἡ ἐνέργεια μία, καὶ ἡ φύσις πάντως ἡ αὐτὴ... ἐστίν. El mismo principio se encuentra en IRENEO, *Adv.*

Estos principios generales, los aplica en concreto al conocimiento de la naturaleza divina: « Dios es incomprensible en sí mismo. Mas por sus obras, (las cuales, como dice en otra parte, son como los frutos del árbol), podemos conocer su naturaleza. Si las obras son diversas en el Padre, en el Hijo y en el Espíritu Santo, también será diferente su naturaleza. Porque no suele suceder que naturalezas diversas convengan en una misma operación... Si pues es una la operación de las tres personas, podemos deducir lo inseparable (ἡνωμένον) de su naturaleza » ([15]). Y concluye categoricamente: « La identidad de acción en el Padre, en el Hijo y en el Espíritu Santo, prueba sabiamente lo invariable (ἀπαράλλακτον) de su naturaleza » ([16]).

Por lo tanto Gregorio de Nisa reconoce la utilidad de la unidad de acción en orden al conocimiento de la unidad de la naturaleza divina. Esto supuesto, es preciso examinar ante todo si efectivamente, según el mismo Santo, es verdadero el hecho de la unidad de acción en todas las obras de Dios. Para más claridad dividiremos éstas en dos grupos. Primeramente investigamos las que se refieren al mundo sensible; y después las que tienen lugar en nuestra alma.

2. - En cuanto a las primeras, merece estudiarse ante todo por su originalidad la representada por el nombre θεός. Los demás Padres ([17]), y según confesión del mismo Gregorio, también el vulgo ([18]) y los herejes ([19]), lo tomaban por nombre de naturaleza. Pero sin duda porque aquí fundaban precisamente estos últimos el reproche de triteistas que lanzaban contra los católicos, nuestro

---

haeres., 4, 20; en ATANASIO, *Epist. 1 ad Serap.*, 28; en DÍDIMO, *De Sp. S.*, 17, 32, 36: en BASILIO, *De Sp. S.*, 16, 38; en HILARIO, *De Trin.*, 2, 1.

([15]) *Ad Eust.*, Mo 443bc. Cf. CE I, MG 45, 388. J 1, 147-148.

([16]) *Ad Eust.*, Mo 445a.

([17]) DE REGNON, *Etud. Tr.*, 1, 474-487, presenta de hecho a Gregorio como el único Padre que toma esta actitud. Pues el testimonio que cita de la carta 189, no es obra de Basilio, sino del Niseno. Cf. G. MERCATI *La lettera ad Eustazio de sancta Trinitate, ossia la 189 tra le lettere di S. Basilio*, Studi e Testi, 11, 57-70. Para la etimología que los Padres asignan a la palabra θεός pueden consultarse: DIEKAMP, *Die Gotteslehre des hl. Gr. v. Nyssa*, 197, n. 4; HERGENRÖTHER, *Die Lehre von der göttl Dreieinigkeit...*, 192, n. 186.

([18]) *Ad Ablab.*, MG 45, 121a.

([19]) *De deit. Filii et Sp. S.*, MG 46, 573c-576c. *Ad Eust.*, Mo 443a. *Ad Ablab.*, MG 45, 129cd.

Doctor adopta una posición contraria al ambiente general, haciendo significar al término θεός una acción realizada igualmente por las tres personas. Resumamos su pensamiento guardando en lo posible sus mismas palabras:

« Siendo inefable la esencia divina, θεός no indica lo que ella es en sí misma, sino solamente una de sus acciones, que es la de verlo todo, aun las cosas más ocultas. Pues bien; este nombre, en la significación dicha, cuadra por igual a las tres personas, según testimonio de la Escritura. A los hombres que ejercitan una misma profesión, se los nombra en plural (retóricos, filósofos, campesinos...), por ser independiente la ἐνέργεια de cada uno de los individuos. Pero en Dios no sucede así. Pues sabemos que el Padre no hace nada sin el Hijo, ni el Hijo a su vez sin el Espíritu Santo. Sino que toda acción de Dios respecto de las criaturas, partiendo del Padre, pasa por el Hijo, y la perfecciona el Espíritu Santo. Por eso cuanto sucede viene hecho por los tres, pero sin que sean tres las cosas hechas. En consecuencia, siendo una la virtud θεατικῆ, no pueden ser tres dioses sino uno solamente » ([20]).

En la lucha contra los Macedonianos guarda la misma actitud. Estos, fundándose en que θεός era nombre de naturaleza, negaban la divinidad del Espíritu Santo. Gregorio los refuta aun en esta hipótesis; pero advierte que en realidad es nombre de operación, de tal modo que ésta es una misma en las tres personas, y que por consiguiente son una misma divinidad ([21]).

Pero en cambio en el tratado *Adv. Graecos* pone come fundamento de su argumentación el que θεός representa la esencia divina. ¿Cómo conciliar esto con lo expuesto en los escritos anteriores? ¿Existe una inconsecuencia o contradicción entre éste y aquellos? Aparentemente sí; pero en realidad podría hallarse una conciliación en la advertencia que hace el mismo Santo en el curso de su argumentación. Dice así: « Mas esto no quiere decir que θεός represente lo que la esencia es en sí misma, pues es incomprensible; sino tan sólo que la designa por una de sus propiedades, que es la de verlo todo » ([22]). Según esto su pensamiento

---

([20]) *Ad Ablab.*, MG 45, 120d-129d.

([21]) *Ad Eust.*, Mo 443a; 445bc; 446a. *De deit. Filii et Sp. S.*, MG 46 573c-576c.

([22]) *Adv. Graec.*, MG 45, 177c. Para esto se fundaba en la incomprensibilidad de Dios y en la misma etimología de la palabra θεός. Cf. *Ad Ablab.*, MG 45, 121d-124c; 128b; 129c. *De deit. Filii et Sp. S.*, MG 46,

integral sería el siguiente: El nombre θεός no se puede llamar propiamente nombre de naturaleza, porque ésta es incomprensible; sino que representa tan sólo una de las propiedades de la misma, esto es, la de verlo todo. Así se entiende cómo pudo justamente arguir en los primeros opúsculos que θεός es nombre de operación, y cómo no se contradijo cuando escribió en *Adv. Graecos* que también significa una propiedad de la esencia y no de las personas.

He aquí pues brevemente el raciocinio del Niseno: En la acción de verlo todo, significada por θεός obran igualmente las tres personas, sin que por eso sean tres las cosas vistas sino una solamente. Luego es una también la virtud θεατικῆ, y por consiguiente una también la divinidad. Por tan eficaz tenía Gregorio este argumento que lo manejó como espada de doble filo, por un lado para reducir a la unidad las exageraciones del triteismo, y por otro para hacer extensiva la divinidad a la tercera persona en contra de la herejía macedoniana.

3. - A esta acción, a la que hemos dado mayor extensión por ser característica del Niseno, siguen otras que expondremos con más brevedad. De entre aquellas que se refieren al orden general son las principales las de la creación y providencia.

La creación sensible y supramundana tiene por autor a las tres personas divinas (23). Es de notar sin embargo que insiste más en la intervención del Hijo, ya por la índole de los contrarios, ya también por la ocasión que le ofrecían los textos de la Escritura Jo. 1, 3 y Col. 1, 16, que comenta repetidas veces (24). Quería Eunomio que el Hijo fuese imagen y sello de las obras del Padre. Gregorio le refuta con un interrogante: «¿Qué obras ha hecho el Padre separadamente del Hijo?... Es obra del Verbo todo lo visible e invisible... ¿Qué queda fuera de eso?» (25).

Precisamente de la insistencia con que la Escritura afirma la creación de todas las cosas por el Hijo, tomaron ocasión los Ma-

---

572d; 573d. CE II, MG 45, 960c; 1108ab. J 1, 257; 379-380. *Ad Eust.*, Mo 445a.

(23) AEE, MG 45, 512b. J 2, 336: πᾶσα κτίσις αἰσθητή τε καὶ ὑπερκόσμιος ἐκ πατρός τε καὶ υἱοῦ καὶ πνεύματος ἁγίου. Cf. *Adv. Maced.*, MG 45, 1316a; 1317a. Compárese con S. AGUSTÍN, *Tract. 20 in Jo.*, 9: Mundum Pater, mundum Filius, mundum Spiritus Sanctus... unus mundus factus est a Patre per Filium in Spiritu Sancto.

(24) Véase p. e. CE I, MG 45, 328a; 344c-345b. AEE, MG 45, 497b; 541. J 1, 94; 109-111; 2, 323; 362. *De vita Moysis*, MG 44, 384a.

(25) AEE, MG 45, 541abc. J 2, 362.

cedonianos para negar la divinidad del Espíritu Santo. « Sabemos por la Escritura, decían, que el Padre es creador, y que todo ha sido hecho por el Hijo; pero nada semejante se nos dice del Espíritu Santo ». Responde largamente a la dificultad; pero aquí, cambiando de táctica, deduce la acción del Espíritu Santo en la creación, de lo inseparable de las tres personas: « Si pues existen mutuamente inseparables, ¿cuál es la locura de aquellos que pretenden separar lo indivisible (ἄτμητον) y dividir lo inseparable (ἀχώριστον), hasta atreverse a decir que todo lo ha creado solamente el Padre, por medio de sólo el Hijo, estando ausente el Espíritu Santo al tiempo de la creación, o estando ocioso (μὴ ἐνεργοῦντος)? ¿Cómo pudo estar inactivo?... Saldría mentiroso el que dijo que el Espíritu Santo lo hace todo, en todos, según quiere. ¿Cómo niegan al poder del Espíritu Santo el ser causa creadora? Creemos y confesamos que no se le ha de disociar de la acción con el Padre y el Hijo. Salva la diferencia de orden y persona, no admitimos entre ellos separación ninguna » (26).

Parte central de la creación es el hombre. Y aquí, además de la intervención de las tres personas en la unidad del efecto, relaciona la unidad de la imagen creada con la unidad del creador: « Si el Hijo es desigual al Padre en su naturaleza, ¿cómo hace Dios una sóla imagen de naturalezas diferentes?... Pues siendo tres en la santa Trinidad, no se podía hablar de una sóla imagen, ya que eran diversos los modelos. Y cosas diferentes no pueden representarse con una sóla imagen. Por tanto, si las naturalezas eran diferentes, también tuvo que crear imágenes diferentes, cada una de las cuales correspondiese a su ejemplar ». Y termina diciendo que con este hecho quizás quiso cortar de raiz, ya desde el principio del mundo, la herejía anomea (27).

Consecuencia necesaria de la unidad en la creación, es la unidad en el gobierno del mundo. Precisamente aquí es donde plantea el problema con más claridad. Después de demostrar a Eunomio

---

(26) *Adv. Maced.*, MG 45, 1313d-1317d.

(27) *De hom. opif.*, 6, MG 44, 140bc. En la homilía *Faciamus hominem...*, aparece la misma idea: « Es una obra común (el hombre), para que adores una sola divinidad, no muchos dioses; uno, no en las personas, sino en el poder ». MG 44, 260cd. ENDE V. IVÁNKA, contra la opinión hasta ahora más corriente, da por auténtica esta homilía. Cf. *Byzant. Zeitschrift*, 36 (1936) 46-57. Para una reconstrucción histórica de la interpretación de este lugar del Gen. 1, 26, entre los Padres, se hallarán referencias abundantes en LEBRETON, *Hist. du Dogme de la Trin.*, 1, 553.

la importancia de la consideración de la providencia para conocer la naturaleza del Hijo, concluye: « Padre e Hijo tienen igualmente providencia de todas las cosas ». Justamente pues, « por la identidad de los frutos de la providencia, queda fuera de duda la igualdad, (ὁμοιότης, κοινωνία), del Hijo con el Padre » (28).

En este lugar parece referirse solamente a la providencia sobre el mundo sensible. Pero en otro, extiende la solicitud de las tres personas a todas las cosas: « El gobierno de todas las cosas, tanto sensibles como supramundanas, es único y no triple. Lo ejercita la santa Trinidad, pero no se divide según el número de las personas » (29).

De lo expuesto hasta aquí se deduce que, según Gregorio, en esas tres acciones, (la de verlo todo, la de la creación y la de la providencia), obran igualmente las tres personas en la producción de un mismo efecto. Veamos ya qué piensa de las obras de Dios en el alma (30).

4. - En este punto sorprende la frecuencia con que llama a cada una de las personas, vivificantes del hombre, ζωοποιοῦντες. No siempre es fácil precisar el sentido de esa palabra; sin embargo podemos decir que las más de las veces debe entenderse de la vida que la santa Trinidad comunica a los hombres por medio de la gracia bautismal (31). De ésta escribe: « Es una la vida que nos dan el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo » (32). « No son tres vidas, sino una misma » (33). Y refiriéndose a las tres personas que la producen, dice: « Vivifican por igual, (ὁμοίως, κατὰ τὸ ἴσον); mas no se puede decir que sean tres vivificantes, porque esto lo hacen inseparablemente » (34). De todo lo cual deduce esta conclusión:

---

(28) CE I, MG 45, 388. J 1, 147-148.

(29) *Ad Ablab.*, MG 45, 128d. Cf. *Ad Eust.*, Mo 444ab.

(30) Aquí interviene un nuevo concepto, el de la gracia, χάρις. Por este nombre entendemos la idea general de favor o don de Dios. Esto basta para nuestro intento. Para un análisis más preciso de este concepto en el Niseno, cf. AUFHAUSER, *Die Heilslehre des hl. Gregor von Nyssa*, 126-208; sobre todo 154ss.

(31) *Ad Eust.*, Mo 443c; 441a. *Adv. Maced.*, MG 45, 1325a. *In diem lum.*, MG 46, 585cd. AEE, MG 45, 560d; 564b. J 2, 379; 382. *Epist. 24*, MG 46, 1093a. P 76.

(32) *Epist. 5*, MG 46, 1032c. P. 31.

(33) *Ad Ablab.*, MG 45, 125d.

(34) *Ad Eust.*, Mo 443c. *Orat. Cat.*, 39, MG 45, 100a. S 165. AEE, MG 45, 564b. J 2, 382. *Ad Ablab.*, MG 45, 128a. *Adv. Maced.*, MG 45, 1325c.

Siendo una misma la gracia, ¿por qué divides en naturalezas diferentes las tres hipóstasis, haciéndolas tres dioses? » (35).

Análogas son las expresiones apropósito del perdón de los pecados (36) y de la salvación. De esta última nos dice que viene del poder vital de las tres personas; pero de manera que no son tres salvadores, sino uno solamente (37).

5. - Una dificultad contra la unidad de acción podía habérsele ofrecido al Niseno en aquellas obras que él atribuye especialmente a alguna de las personas, y a las que se llamó posteriormente obras de *apropiación*. Sin embargo no fué así. Pues aun entonces, como si hubiese tenido presente esta dificultad, sabe salvar la unidad de operación.

Reconoce efectivamente que es propio del Espíritu Santo el ser consolador: ἰδίᾳ γὰρ τοῦ πνεύματος ἐνέργεια ἡ τῆς παρακλήσεως χάρις ἐστίν (38); pero cuando se lo exige la polémica confiesa que en realidad consuelan igualmente las tres personas (39). También atribuye al Espíritu Santo el ser dador de todos los dones (40), sobre todo de los que se refieren a la santificación (41); pero al mismo tiempo afirma que también santifican las otras personas (42). En el conocimiento de la S. Trinidad presenta al Espíritu Santo como el revelador del Hijo, y a éste como el del

---

(35) *In diem lum.*, MG 46, 585d.

(36) *De orat. dom.*, 3ª, MG 44, 1160ad: ἓν ἑκατέρων (Hijo y Esp. Santo) τὸ ἔργον. Enseguida afirma esto mismo de las tres personas.

(37) *Orat. de Sp. S.*, MG 46, 697a. *Ad Ablab.*, MG 45, 129bc. AEE, MG 45, 564b. J 2, 381.

(38) *De Beatitud.*, orat. 3, MG 44, 1232b. Cf. *Epist. 17*, MG 46, 1057b. P 49.

(39) *Ad Eust.*, Mo 443d. Cf. AEE, MG 45, 552cd. J 2, 371.

(40) AEE, MG 45, 565b. CE III-1, 580c; 585a. J 2, 384; 15-16; 20. *In suam ordin.*, MG 46, 553a. *Orat. in 40 Mart.*, MG 46, 764c. Excepción hecha del primer pasaje, donde emplea el termino δωρεά, en los demás usa χάρισμα. Sobre este punto cf. DE REGNON, *Etud. Tr.*, 4, 466-498. Piensa SCHMAUS, *Die psych. Trinit. des hl. Augustinus*, 75-76, que hasta S. Agustín no se utilizó este concepto como explicación psicológica.

(41) *Ad Eust.*, Mo 444d. AEE, MG 45, 472b. J 2, 301. Para la cuestión de por qué se llama *santa* la tercera persona, cf. DE REGNON, *Etud. Tr.*, 4, 303-355; A. RUIBAL, *Los Problemas fundamentales...*, 5, 9, p. 372-373; SCHMAUS, *Die psych. Trin....*, 74-75.

(42) AEE, MG 45, 565a. J 2, 383. *In diem lum.*, MG 46, 585c. *Ad Eust.*, Mo 444d.

Padre [43]. Pues bien; aun aquí, descubre una acción de tal naturaleza que ella le enseña la unión inseparable, (ἀδιάστατος συνάφεια), del Espíritu con el Hijo, y de toda la Trinidad entre sí [44]. Parecidas son las consideraciones que hace sobre el poder de juzgar que el Padre ha puesto en las manos del Hijo [45].

Entre las obras de apropiación alcanzaron especial importancia, durante las controversias sabeliana y arriana, las teofanías y las misiones divinas. En la exégesis de las teofanías [46], Gregorio todavía sigue de ordinario la corriente tradicional de atribuírselas al Hijo [47]. Sin embargo en una ocasión, después de haber probado que la aparición de Is. 6, 1, había que entenderla de las tres personas, se expresa de manera que aun en este punto está de acuerdo con lo que vamos diciendo: « Toda visión divina, y toda teofanía, y toda palabra hablada por Dios, debe entenderse del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo » [48].

---

(43) CE I, MG 45, 416. J 1, 171-172. Cf. *Adv. Maced.*, MG 45, 1325d. *Ad Eust.*, Mo 444d. *In S. Steph.*, MG 46, 716c-717c. Este mismo pensamiento se encuentra en S. BASILIO, *De Sp. S.*, 18, 47.

(44) *Adv. Maced.*, MG 45, 1321a; 1316b.

(45) *Ad Ablab.*, MG 45, 128ab. CE III-5, 761cd. AEE, MG 45, 544c. J 2, 171; 364-365. Compara el modo cómo juzga el Padre por el Hijo con aquel otro con que los redimidos por el Hijo se puede decir que lo han sido por el poder del Padre, en CE III-4, 724d; 725b. Cf. CE III-10, MG 45, 901a. J 2, 139; 140; 288.

(46) A propósito de las teofanías, cf. PETAU, *De teol. Dogm.*, 8, 2. DE REGNON, *Etud. Tr.*, 3, 88-101; 125-139. LAGRANGE, *L'Ange de Jahvé*, Revue bibl., (1903), 212-225. LEGEAY, *L'Ange et les théophanies*, Revue thom., 10 (1902) 138ss.; 405ss.; 11 (1903) 46ss.; 125ss. LEBRETON, *Hist. du Dogme de la Trin.*, 2, 663-677. ID., *S. Agustin, théologien de la Trinité. Son eséguèse des théophanies*, Miscellanea Agostiniana, 2 (1931) 821-836. SCHMAUS, *Die psych. Trinit. des hl. Augustinus*, 20-22. GALTIER, *De Trinit.*, (1933), 18-21. D'ALES, *De Trinit.*, (1934), 75-81.

(47) Se vale de esta interpretación con dos fines. Para demostrar la eternidad del Hijo: CE III-6, MG 45, 768c-769b. J 2, 175-176. Y para probar que éste posee la naturaleza del Padre: CE III-9, MG 45, 869b-876a, sobre todo 869d. AEE, MG 45, 477d. J 2, 261-266; 306-307. *De deit. Filii et Sp. S.*, MG 46, 573a. Cf. HILARIO, *De Syn.*, 49-50

(48) AEE, MG 45, 553d-556a. J 2, 373-374. DIDIMO, en *De Trin.*, 1, 19 tiene la misma idea del Niseno. Y ambos, juntamente con S. EPIFANIO, *Expos. fidei*, 14, abren el camino a esta nueva orientación que culminará con S. Agustín en sus libros 2 y 3 *de Trin.*, y en *Contra Max. arian.* 2, 26.

Con las teofanías guardan estrecha relación las misiones divinas. Pero, tal como las explica el Niseno, tampoco perjudican a la unidad divina. El texto de Io. 14, 28 lo entiende de la misión de Jesucristo por su Humanidad; pues niega que pueda ser enviado según la divinidad, por estas dos razones: porque ya está en cuanto Dios en todas partes llenándolo todo, y a causa de lo indivisible (ἄτμητον) de su naturaleza con el Padre ([49]). Las mismas razones parece indicar también cuando trata de salvar la unidad del Espíritu Santo en esta clase de acciones: « Está en todas partes... con todos los santos, pero sin separarse de la santa Trinidad... Es enviado, pero no se separa » ([50]).

En conclusión, según Gregorio de Nisa, tanto las obras comunes como las llamadas de apropiación, son un sólo efecto en cuya producción intervienen por igual las tres personas. Es verdad que no hemos recorrido sino las más principales; pero nos autoriza para una conclusión general el siguiente pasaje: « No hay acción alguna, (οὐδεμία ἐνέργεια), que venga realizada por una persona independientemente de las otras... La hace la santa Trinidad; pero no se divide en tres según el número de las personas que nos enseña la fé. De tal modo que cada obra, ἕκαστον τῶν ἐνεργημάτων, considerada en sí misma, no es de sólo el Padre, ni tampoco exclusiva del Hijo o del Espíritu Santo » ([51]).

6. - Conocido ya el hecho de la unidad de acción, el cual Gregorio lo deduce exclusivamente de la Escritura ([52]), será útil inve-

---

([49]) *De deit. Filii et Sp. S.*, MG 46, 361b-365b.

([50]) *Adv. Maced.*, MG 45, 1328d-1329a. Cf. PETAU, *De theol. Dogm.*, 8, 1. DE REGNON, *Etud. Trin.*, 4, 501-575.

([51]) *Ad Ablab.*, MG 45, 128d. Se repite la misma idea en *Ad Eust.*, Mo 443d; 445a; 446a. *Adv. Graec.*, MG 45, 180c. *Adv. Maced.*, MG 45, 1317bc. AEE, MG 45, 564c. J 2, 382. Análogos a éstos son también los siguientes pasajes: CE I, MG 45, 373bc. AEE, MG 45, 496d. CE III-6, MG 45, 781d. J 1, 135; 323; 188. *Ad Ablab.*, MG 45, 129b. *Adv. Maced.*, MG 45, 1317ab.

([52]) El método seguido por Gregorio es el siguiente. Ante todo utiliza aquellos textos en los cuales se afirma expresamente esta verdad (Io. 5, 19 y 21): Cf. CE I, MG 45, 373bc; 388a. AEE, MG 45, 564ab. J 1, 135; 147; 2, 381. Pero cuando, como sucede de ordinario, respecto de cada acción en concreto, no lo encuentra en un solo testimonio, su táctica está en aducir distintos textos que afirman de cada una de las personas la misma acción: Cf. CE I, MG 45, 328a; 344c-345b. AEE, MG 45, 497b; 552ab; 564b. J 1, 94; 109-110; 2, 323; 370-371; 381. *Adv. Maced.*, MG 45, 1325a. *Epist. 24*, MG 46, 1093a. P 75.

stigar las fórmulas con que lo expresaba, para así penetrar mejor en el concepto que de tal unidad se había formado. Si atendemos solamente a la estructura exterior, éstas se pueden clasificar en cuatro grupos:

Primera fórmula: Podemos llamarla *directa,* por responder al orden objetivo con que, a nuestro modo de entender, las personas reciben, juntamente con la naturaleza, el poder obrador:

πᾶσα ἐνέργεια... ἐκ πατρὸς... καὶ διὰ τοῦ υἱοῦ... καὶ ἐν τῷ πνεύματι τῷ ἁγίῳ (53).

Alguna vez presenta una pequeña variante. Se omite la partícula ἐν; y en su lugar la particula διά afecta a la segunda y tercera persona:

ἀπὸ τοῦ πατρὸς, διὰ τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ πνεύματος (54).

Otras veces se guarda el esquema anterior; pero se añade a cada persona algún epíteto o explicación. Al Padre p. e. se le llama fuente de la vida; al Hijo, la verdadera vida; y al Espíritu Santo, vivificante, etc. (55).

Segunda fórmula: Es lo inverso de la primera. Pues fijando la atención en la misma obra exterior, observamos que por el Espíritu Santo, mediando el Hijo, la recibimos del Padre:

διὰ τοῦ πνεύματος... διὰ τοῦ υἱοῦ, παρὰ τοῦ πατρός (56).

Este mismo esquema a veces aparece más desarrollado (57).

Tercera fórmula: En ésta se altera el orden guardado en las anteriores, pero usando las mismas partículas:

ἀπὸ τοῦ πατρὸς, ἐν τῇ δυνάμει τοῦ πνεύματος, διὰ τοῦ μονογενοῦς (58).

Cuarta fórmula: Aparecen yuxtapuestas las personas, y unidas tan sólo por la particula καί:

πᾶσα κτίσις... ἐκ πατρός τε, καὶ υἱοῦ, καὶ πνεύματος ἁγίου (59).

---

(53) *Ad Ablab.*, MG 45, 125c. Cf. *Ad Ablab.*, MG 45, 128ab; 129b. *Epist. 24,* MG 46. 1093a. P 76. *Adv. Maced.*, MG 45, 1317b. CE I, MG 45, 373c. J 1, 135.

(54) *Adv. Maced.*, MG 45, 1325c.

(55) *Ad Ablab.*, MG 45, 128c. *Epist. 5,* MG 46, 1032bc. P 31. *In diem lum.*, MG 46, 585c.

(56) *Adv. Maced.*, MG 45, 1325c.

(57) *Ad Ablab.*, MG 45, 129a. *Adv. Maced.*, MG 45, 1325a.

(58) *Ad Ablab.*, MG 45, 129a.

(59) AEE, MG 45, 512b. J 2, 336. Cf. *Orat. Cat.*, 39, MG 45, 100a. S 165. *Ad Eust.*, Mo 443cd.

Este último esquema es el menos frecuente; pero ofrece el interés de que se aparta de esas otras fórmulas que podrían creerse las únicas conocidas de los Padres griegos [60]. Tiene la ventaja de expresar mejor la igualdad del concurso de las tres personas en la producción del efecto, excluyendo toda sombra de subordinacionismo; pero no señala tan claramente como las otras fórmulas la unidad del mismo acto. Esto aparece expresado ventajosamente en los tres primeros grupos; los cuales por otro lado, coincidiendo sustancialmente entre sí, podrían representarse por este único esquema:

ἐκ τοῦ πατρὸς, διὰ τοῦ υἱοῦ, ἐν τῷ πνεύματι.

En su forma exterior este esquema sólo se distingue del cuarto por las particulas ἐκ, διά, ἐν; cuyo origen creemos se ha de buscar en aquellos textos del Nuevo Testamento (1 Cor. 8, 6; 12, 13. Rom. 11, 36; etc.), donde se caracteriza la acción de las personas divinas con esas mismas partículas [61]. Pero lo más interesante de este esquema está en cierta analogía que existe entre esta fórmula, y aquellas otras que estudiaremos más adelante al tratar de las operaciones intratrinitarias. Pues esta semejanza nos permite arguir que su sentido también habrá de ser análogo. Suponiendo por el momento que en las acciones intratrinitarias es una misma la naturaleza que procede del Padre, y pasa al Hijo, y se comunica al Espíritu Santo, diríamos que en las acciones exteriores es también un mismo acto libre de la voluntad divina el que se origina en el Padre, pasa al Hijo y se termina en el Espíritu Santo, en virtud de la inmanencia mutua de las personas divinas.

---

(60) Con todo es verdad que los Padres griegos usan preferentemente las primeras fórmulas. Cf. v. g. ATANASIO, *Contra Sab.*, 12: τὰ πάντα ἐνεργῆται ὑπὸ τοῦ θεοῦ, διὰ χριστοῦ, ἐν ἁγίῳ πνεύματι; *Epist. I ad Serap.*, 28. HILARIO, *De Trin.*, 2, 1. Para el Nacianceno, véase HERGENRÖTHER, *Die Lehre von der göttlichen Dreieinigkeit...*, 128-129. Aun el mismo S. Agustín la usa p. e. en el *Tract. 20 in Io.*, 9: unus mundus factus est a Padre per Filium in Spiritu Sancto.

(61) De ordinario el Niseno reserva ἐκ para la primera persona, διά para la segunda, y ἐν para la tercera. Sin embargo a veces, (*Ad Ablab.*, MG 45, 129a. *Adv. Maced.*, MG 45, 1325c), también emplea ἐκ y διά para el Espíritu Santo. Ya antes que él, S. Basilio, (*De Sp. S.*, 5), con el fin de refutar a los herejes, los cuales fundaban en esas partículas la inferioridad de las dos últimas personas, había demostrado que se podía usar ἐκ para el Hijo, y διά para el Padre. Cf. F. NAGER, *Die Trin. des hl. Basilius*, (1912), 97-99.

Una advertencia del mismo Niseno nos confirma en esta interpretación, sugerida por la analogía de las fórmulas. Nota expresamente nuestro Doctor que tal unidad de operación no existe entre los hombres, aun entre aquellos que desempeñan el mismo oficio (62). Observación interesante; pues ella excluye la hipótesis de que se trate de una cooperación parcial de las personas divinas en la producción de un mismo efecto. Es decir que, según esto, la unidad de acción de la santa Trinidad no es p. e. como la de tres hombres que contribuyen a mover un mismo peso; sino que sería, si ello fuera posible, (es comparación del mismo Santo), como la de tres oradores que pronunciasen el mismo discurso.

La razón de esta diferencia entre los hombres y la S. Trinidad la encuentra el Niseno en el modo diverso cómo obran el creador y las creaturas. Según Gregorio en todas las acciones exteriores de Dios no interviene sino un movimiento de su voluntad, (μόνη θελήματος κίνησις), la cual está unida con la omnipotencia, y la tiene a su disposición (63). Pero esto nos obliga a dar un paso adelante en nuestra investigación.

Unidad de voluntad.

7. - No tratamos de investigar el concepto de Gregorio sobre la naturaleza de la voluntad divina, cosa que ya hizo Diekamp acertadamente (64). Nuestro único intento es estudiar si el Niseno, a través de la unidad de acción, descubre una voluntad propia e independiente en cada una de las personas; o sea, si existen tres voluntades en Dios, o al contrario si no existe más que una sola voluntad.

Para esto necesitamos averiguar primeramente, si relaciona la unidad de acción con la unidad de voluntad; y en segundo lugar cómo y hasta qué grado explica esta última.

La respuesta a la primera pregunta nos la da un pasaje del Niseno, donde, relacionando las obras exteriores con la voluntad y con la naturaleza divina, arguye en sustancia de este modo: No es cosa indiferente el excluir al Hijo de la unidad de acción con el Padre en el gobierno del mundo. Pues de la identidad de ope-

---

(62) *Ad Ablab.*, MG 45, 124d-125b.

(63) CE I, MG 45, 373c. J 1, 135. Cf. AEE, MG 45, 497ab. CE III-6, y II, MG 45, 781d y 988c. J 2, 323; 188; 1, 280. *In Hexaem.*, MG 44, 72d.

(64) *Die Gotteslehre des hl. Gregor von Nyssa*, 241-246.

ración de ambos, se sigue la identidad de su voluntad; y al contrario, si fuera verdadera la opinión de los herejes, de la exclusión del Hijo en la providencia, se seguiría la diferencia de voluntad de los dos (65).

Para entender cómo explica nuestro Doctor la unidad de la voluntad divina, nos serviremos principalmente del libro *Adversus Apollinarem*, la mejor refutación que se escribió del apolinarismo, y una de las mejores fuentes para conocer esta herejía.

Aquí, al explicar el dogma de la voluntad salvífica de Dios, arguye que « quien posee todas las cosas del Padre y tiene en sí mismo a todo el Padre, necesariamente, junto con los demás bienes, tiene que poseer también su voluntad salvífica » (66).

Un poco más abajo, examinando la interpretación de Apolinar a las palabras del Evangelio « non mea sed tua voluntas fiat » (Lc. 22, 42), Gregorio reprende al hereje porque su doctrina de una sola voluntad (la divina) en Jesucristo, le llevaba a la diferencia de voluntades entre el Padre y el Hijo, de tal manera que logicamente iba a parar a la herejía de Arrio y de Eunomio. « Pues este último, escribe, junto con la naturaleza diferenciaba también la voluntad divina; y en esta diferencia de voluntad fundaba principalmente la diversidad de naturaleza » (67). A continuación el obispo de Nisa, después de haber admitido dos voluntades en Jesucristo, termina así su exégesis: « Al decir *non mea* significó Jesucristo su voluntad humana; y al añadir *tua* proclamó la unión (τὸ συναφές) de su divinidad con el Padre, del cual no le separa ninguna diferencia de voluntad...; porque al nombrar la voluntad del Padre señaló también la del Hijo » (68).

A estos textos se podrían añadir otros de diversos escritos, en los cuales se niega toda distancia y separación entre la voluntad del Padre y del Hijo (69); o se afirma que el Espíritu Santo posee la misma voluntad que las dos primeras personas (70); o se

---

(65) CE I, MG 45, 388. J 1, 147.

(66) *Adv. Apol.*, 29, MG 45, 1188a.

(67) *Adv. Apol.*, 31, MG 45, 1192abc. Compárese este pasaje con aquel otro de los Semiarrianos de Ancira, (Epif., *Adv. Haer.*, 73, 15. 13). Aquí se dice también de los Anomeos que proscribieron el nombre de οὐσία, y en cambio hicieron al Padre y al Hijo semejantes en la voluntad y en la acción, para concluir finalmente que eran desemejantes en la naturaleza.

(68) *Adv. Apol.*, 32, MG 45, 1192d-1196a.

(69) CE III-6, y II, MG 45, 773c-777a; 981c. J 2, 180-183; 1, 275.

(70) *Adv. Maced.*, MG 45, 1317b.

dice terminantemente que es una la voluntad de los tres, ἕν βούλημα (71).

Interesante sobre manera y digno de más amplio estudio, si no nos alejara de nuestro propósito, es aquel otro texto en el cual nos presenta al Hijo poseyendo por vía de imagen todas las libres determinaciones del Padre. Dice así:

« No existe diferencia de querer entre el Hijo y el Padre. Porque el Hijo es la imagen de la bondad, según la belleza del modelo. Cuando uno se mira en un espejo (nada nos impide buscar una explicación en ejemplos materiales), la imagen se conforma en todo con el original que es la causa de esa figura que aparece en el espejo. La imagen no se puede mover ni inclinar por sí misma, si tal movimiento o inclinación no procede del original. Pero si éste se mueve, es absolutamente necesario que se produzca en el espejo el mismo movimiento. Pues del mismo modo decimos que la imagen del Dios invisible, el Señor, en todo movimiento de la voluntad, está inmediata e inseparablemente unido al Padre. Quiere el Padre alguna cosa, y el Hijo, que está en el Padre, conoce su voluntad; más aún, El mismo es la voluntad del Padre, αὐτὸς τοῦ πατρὸς ἐγένετο θέλημα » (72).

Una vez aducidos ya los textos que preceden, sólo nos resta preguntar cuál sea su valor en orden a explicar la unidad de la voluntad divina. Ante todo, ¿no podrían interpretarse de cierta unión moral? Tanto más que el mismo Gregorio parece dar lugar a esta dificultad cuando dice que un hombre puede hacerse una cosa con otro hombre, por la unión de la voluntad (73).

Desde luego que algunas de las expresiones, si se las considera aisladamente, se pueden entender en el sentido de unión moral. Sin embargo algunas otras, y en general la marcha de su pensamiento, nos hacen creer que el obispo de Nisa se refería a la identidad física de voluntad. Reflexionemos sobre los textos:

Primeramente, como lo acabamos de decir, admite es verdad que se puede dar unión de voluntad del hombre con Dios, y de los hombres entre sí. Pero añade enseguida que respecto del Padre

---

(71) AEE, MG 45, 564c. J 2, 382.

(72) CE II, MG 45, 981d-984a. J 1, 275-276. Sobre esta analogía del Hijo, como imagen del Padre, cf. DE REGNON, *Etud. Tr.*, 3, 309-378; SCHMAUS, *Die psych. Trin.*, 73 y 363ss., donde resume lo que se había hecho hasta S. Agustín, y la labor que éste realizó.

(73) CE I, MG 45, 405ab. J 1, 163.

y del Hijo se requiere una unidad superior: se requiere unidad de naturaleza; ya que de lo contrario le faltaría la unidad por excelencia. Ahora bien, tal unidad no puede ser otra que la identidad física.

En segundo lugar, el que el Hijo venga a ser como un reflejo de la voluntad del Padre, a la que está inmediata e inseparablemente unido, (ἀμέσως καὶ ἀδιαστάτως); aquello de que el mismo Hijo es la voluntad del Padre (τοῦ πατρὸς ἐγένετο θέλημα), no se verifica en ninguna de cuantas uniones morales nos son conocidas (74).

En tercer lugar, afirmar una distinción categórica entre las dos voluntades de Jesucristo, y en cambio contraponer esta distinción a la identidad total (οὐδεμία διαφορά) de su voluntad divina con la del Padre (75), equivale a hablar de identidad física.

Finalmente así se explica el que nunca hable de tres voluntades, o de una voluntad independiente en cada una de las personas, sino siempre de una sóla voluntad divina. Así tiene también pleno sentido aquella afirmación decidida de que no hay distinción de voluntad en la S. Trinidad, porque la única diferencia que allí existe es la de persona (76).

Relación entre la voluntad y la naturaleza divinas.

8. - Piensa Gregorio de Nisa que por las obras de la providencia conocemos la voluntad divina, y que consiguientemente conocemos también la naturaleza, cuya es esa voluntad. Según él, si obrara solamente el Padre, sin el Hijo, sería evidente la diferencia de naturaleza; pues ésta quedaría bien demostrada por la diversidad de las voluntades. Pero de hecho, continúa, como ejercitan ambos la misma providencia, la identidad de voluntad hace evidente lo común de la naturaleza (77). Y en otro lugar, tratando de cerrar la puerta al Maniqueismo, escribe: «Hay que reconocer necesariamente que la voluntad se conforma con la naturaleza; y

---

(74) Cf. el lugar antes citado de CE II, MG 45, 981d-984a. J 1, 275-276.

(75) Cf. el pasaje arriba citado de *Adv. Apol.*, 32, MG 45, 1196a.

(76) *Adv. Graec.*, MG 45, 180c: οὔτε... διαιρεῖται ἀλλήλων τὰ πρόσωπα... οὐ βουλῇ... ἢ *μόνον* ὅτι ὁ πατήρ, πατήρ... *Adv. Maced.*, MG 45, 1317b. Esta idea que parece vislumbrarse como la solución apodíctica del problema que estudiamos, la examinaremos detenidamente más adelante.

(77) CE I, MG 45, 388a. J 1, 147. Cf. CE II, MG 45, 960cd. J 1, 257.

que aquellos que no convienen en la naturaleza, también difieren en las voluntades » ([78]).

Es decir, que, en la mentalidad del Niseno, cual sea la voluntad tal será la naturaleza, y también inversamente. A idéntica voluntad corresponde idéntica naturaleza, así como a diversa naturaleza corresponde también una voluntad diferente. Esto que aquí se establece a modo de principio teórico, vemos que lo aplica prácticamente a la naturaleza divina. Pero con una particularidad que nos viene a confirmar más todavía en la perfecta correspondencia de la voluntad y de la naturaleza divinas; a saber, que lo mismo arguye de la identidad de voluntad a la identidad de naturaleza, que al revés, de la identidad de naturaleza a la identidad de voluntad.

Así por ejemplo, si en el capítulo 31 echa en cara a Apolinar el que con la diversidad de voluntad destruye juntamente la unidad de naturaleza, en el capítulo siguiente le recuerda que no puede ponerse diferencia de voluntad allí donde la naturaleza es común ([79]). Y cuando quiere refutar la inferioridad del Espíritu Santo, escribe: « La identidad de las obras nos descubre que la naturaleza del Espíritu Santo no es extraña a la del Padre y del Hijo ». Y a renglón seguido: « Lo común de la naturaleza nos enseña que es una la voluntad del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo » ([80]).

Para probar esta correspondencia absoluta entre la voluntad y la naturaleza divinas, Gregorio se funda en una verdad, admitida por sus mismos adversarios: « Siendo *simple* la primera sustancia, como lo reconocen los mismos contrarios, es necesario concebir (ἐννοεῖν) su voluntad de acuerdo (σύνδρομον) con la naturaleza » ([81]).

([78]) CE I, MG 45, 405cd. J 1, 164. Llamamos la atención sobre los nombres con que designa la voluntad divina en todos estos pasajes. Son los siguientes: προαίρεσις, βούλημα, θέλημα.

([79]) *Adv. Apol.*, 31 y 32, MG 45, 1192b; 1196a.

([80]) AEE, MG 45, 564bc. J 2, 382.

([81]) CE I, MG 45. 388a. J 1, 147. A propósito de la simplicidad, téngase presente que Eunomio reconocía, al menos de palabra, la simplicidad de sus tres sustancias, como él llamaba a las personas divinas. Pero de hecho así se explicaba que sólo hacía verdaderamente simple la sustancia primera o suprema, esto es, el Padre; al cual, eso sí, se la asignaba tal que lo hacía incompatible con toda distinción aun virtual de propiedades o atributos. (CE I, MG 45, 324b. J 1, 91). Pues para Eunomio la primera sustancia consiste formalmente en la ἀγεννησία (CE I, MG 45, 408b-464; CE II, MG 45, 913-917b. J 1, 165-215; 219-222), término que Gregorio hace equivaler a la innascibilidad (CE II, MG 45, 956a-960b; 1060c; 1064b;

Resulta pues de todo lo dicho que el Niseno partiendo de acciones concretas y determinadas ha llegado al conocimiento de una voluntad, concreta también y fisicamente idéntica. Y como ésta, según él, guarda perfecta correspondencia con la naturaleza, de ahí que logicamente, por la identidad de operación, ha demostrado la unidad numérica de la naturaleza divina ([82]). Por lo tanto la unidad a que se refiere en el uso de la fórmula μία οὐσία τρεῖς ὑποστάσεις, no es unidad abstracta o genérica; sino que con esta fórmula pretende representar la realidad concreta de una misma naturaleza divina, subsistente en tres personas distintas.

1080c; 921bc; CE I, MG 45, 361bc; 369a. J 1, 253-256; 341; 344; 357; 226; 125; 131). La simplicidad, como perfección divina, la estudiaremos en el capítulo siguiente.

([82]) Con esto también queda respondida la pregunta de si el Niseno prueba la unidad de esencia por la unidad de operación o al revés. Practicamente de ordinario hizo lo primero, como consta por este capítulo. Sin embargo más arriba quedan anotados dos pasajes (*Adv. Maced.*, MG 45, 1316bc. *Adv. Apol.*, 29, MG 45, 1188ab), en los cuales demostraba la identidad de operación por lo inseparable de la naturaleza y por la unidad de la voluntad. Lo cual indica que la primera orientación no es del todo exclusiva.

CAPITULO IV.

Las perfecciones comunes.

μίαν... καὶ πάντα τὰ τοιαῦτα
(AEE, MG 45, 560 c)

1. *La doctrina de los atributos divinos en Gregorio de Nisa.* — 2. *El Hijo y el Espíritu Santo son increados, lo mismo que el Padre.* — 3. *En perfección infinitos.* — 4. *Inmutables.* — 5. *Vida divina.* — 6. *Otros atributos.* — 7. *Simplicidad divina.*

1. - Por la consideración de la unidad que guardan las personas divinas en todas las obras exteriores, Gregorio nos ha ido llevando paso a paso hasta introducirnos en el seno mismo de la divinidad. Aquí recogíamos ya como fruto de nuestra investigación, la existencia de una sóla voluntad divina ; la cual, a causa de la simplicidad de Dios, arguye también una sóla naturaleza. Este resultado nos invita a ampliar el campo de nuestra investigación, examinando las relaciones que establece nuestro Doctor entre cada una de las personas y las principales perfecciones de la esencia divina. Por este camino quizás podamos proyectar nueva luz sobre el problema de la unidad.

Ni se puede tomar por arbitraria esta consideración. Si algo hay característico en la obra de S. Gregorio de Nisa, es la frecuencia con que relaciona las personas con las perfecciones de la esencia divina. A la actitud de los Eunomianos y Macedonianos, que hacían desiguales e inferiores las dos últimas personas, responde poniendo de manifiesto que el Hijo y el Espíritu Santo poseen todas aquellas perfecciones que los herejes restringían a la persona del Padre. De este modo, aun sin hacer un tratado sistemático de los atributos divinos, su teología resulta rica en observaciones atinadas sobre ellos.

Fr. Diekamp ha recogido con acierto gran parte de esas observaciones en el capítulo V de su valiosa monografía *Die*

Gotteslehre des hl. Gregor von Nyssa, 203-260. En estas páginas nos ofrece la doctrina del Niseno sobre los atributos de la esencia divina, llegando a la conclusión, interesante para nosotros, de que Gregorio deduce la unicidad de Dios de su perfección infinita.

Nuestro intento en el presente capítulo es completar las investigaciones de Diekamp, estudiando, no ya los atributos de la esencia divina, sino las relaciones de unidad o diversidad que el Niseno atribuye a cada una de las personas respecto de esos mismos atributos.

2. - El primer atributo de que nos ocuparemos es el que corresponde al expresado posteriormente en la teología por el nombre de *aseidad;* el cual debe considerarse como el más fundamental en la controversia arriana.

Los Eunomianos, para seducir más facilmente a las sencillos, guardaban en gran parte el disfraz de ta terminología tradicional, pero dándole un sentido erróneo (1); el cual trataban de ocultar bajo el ropaje de la dialéctica (2). El genio filosófico del Niseno supo desenmascararlos y sintetizar en palabras terminantes su error. « Toda la controversia de la Iglesia con los Anomeos, dice, está en si el Hijo y el Espíritu Santo son creaturas, como lo afirman éstos, o si son de naturaleza increada, como lo ha creído la Iglesia (3) ». Y poco más adelante añade: « En toda la Apología de Eunomio sólo se trata de probar que el Hijo es obra (ἔργον) del Padre; y a su vez, que el Espíritu Santo lo es del Hijo » (4).

La posición del Niseno responde plenamente al estado de la controversia. Ya en términos expresos, como en *Ad Simplicium* y en la mavor parte del *Contra Eunomium* (libros I; III-1, - 3, - 7, - 10); ya impugnando los fundamentos en que se apoyaba el hereje (la comprensibilidad divina, libro III-8; el concepto de

---

(1) Abunda este pensamiento sobre todo en el AEE. Véase p. e. MG 45, 528c. J 2, 350.

(2) Gregorio ridiculiza esta dialéctica llamándola κακοτεχνία aristotélica: CE I, MG 45 255b. J 1, 33. Cf. CE I, MG 45. 261d. CE II, MG 45, 1043c; 1120 b; CE III-5, MG 45, 741a. J 1, 35; 331; 389; 2, 153. Véase DE GHELLINCK, *Quelques appréciations de la dialectique et d' Aristote durant les conflits trinitaires de IV siècle,* RHE, 26 (1930) 5-42.

(3) CE I, MG 45, 317a. Cf. CE III-2, 652a; 658b. AEE, MG 45, 553b; 528ab. J 1, 85; 2, 77; 91; 372; 349-350.

(4) CE I. MG 45, 380c. J 1, 140-141.

ἀγεννησία, libro I, MG 45, 397-464, y libro II; y la idea de generación, libros III-1, -2, -9); bien respondiendo a algunas dificultades en sus pequeños tratados; bien explicando el dogma en sus sermones al pueblo, su preocupación era siempre la de vindicar para todas las personas divinas una naturaleza increada.

Dios es, dice nuestro Santo, ὁ ὤν; y este es su nombre principal (5). Pues bien, arguye: también el Hijo reclama para sí esta misma perfección (6); y en general Jesucristo nos ha enseñado que los nombres de Padre, Hijo y Espíritu Santo, son los que mejor nos dan a conocer al sér por excelencia (τοῦ ὄντως ὄντος) (7). El Hijo y el Espíritu Santo, explica en otros lugares, cuanto son, lo tienen por naturaleza (τῇ φύσει, κατ' οὐσίαν, καθ' ἑαυτόν) (8). El Verbo es αὐτοδύναμις (9), αὐτοκρατορικὴ ἐξουσία (10); es sabiduría, santificación, poder... vivientes por sí mismo (αὐτοζωή) (11). Términos parecidos emplea hablando del Espíritu Santo (12); si bien es verdad que lo hace con menos insistencia, por no dirigirse primariamente contra la tercera persona los ataques de los Eunomianos. Luego, según el Niseno, las tres personas, son igualmente ὁ ὄντως ὤν; y todo cuanto tienen lo poseen igualmente por su propia esencia.

Esta misma idea la expresa llamándolos abiertamente increados. Escribe que la segunda y tercera personas son increadas, y que toda la Trinidad lo es igualmente (ἄκτιστος κατὰ τὸ ἴσον) (13), sin género ninguno de subordinación o inferioridad (14); hasta el punto de tachar de locura e impiedad el pensamiento de que el Hijo y el Espíritu Santo tengan el sér y la vida por participa-

---

(5) CE III-6, MG 45, 768d. J 2, 176ss. Es idea que se repite frecuentemente.

(6) CE III-9, MG 45, 869d. AEE, MG 45, 477d. CE III-9, MG 45, 872c. CE III-8, MG 45, 840d. J 2, 262; 307; 264; 238.

(7) AEE, MG 45, 469a. J 2, 298.

(8) AEE, MG 45, 548b. CE II, MG 45, 913d. J 2, 366; 1, 220. *Adv. Apol.*, 42, MG 45, 1220 c. *In suam ordinat.*, MG 46, 545c.

(9) *Orat. Cat.*, 8, MG 45, 40a. S 50.

(10) AEE, MG 45, 529a. J 2, 351.

(11) *Adv. Apol.*, 42, MG 45, 1224a.

(12) *Orat. Cat.*, 2, MG 45, 17c. S 15.

(13) *Ad Simplic.*, MG 45. 141c. AEE, MG 45, 556c; 512b. J 2, 375; 336.

(14) *Epist. 24*, MG 46, 1092d. P 75. AEE, MG 45, 528c.-529d; 556-560. J 2, 350-352; 374-377.

ción ([15]). Y esta verdad la tiene por tan esencial en la fé del cristiano, que si alguno se bautiza creyendo que alguna de las personas no es increada, su bautismo es inválido ([16]).

En su empeño por alejar de las personas divinas toda idea de creación, insiste en que *solamente* es increada la naturaleza divina ([17]); y que todo lo demás, fuera de la Trinidad, es creado ([18]). Quizás sea también una manifestación del arraigo de este pensamiento en el Niseno, el que cuando trata de clasificar todos los seres, lo suele hacer refiriéndose a esta suprema división de lo creado e increado ([19]).

La razón a que acude varias veces para probar esta verdad contra los ataques de la herejía, es la de que todas las tres personas son los autores de la creación. Y « una misma cosa no puede crear y ser creada » ([20]).

Una dificultad contra esta doctrina la encontraban los Arrianos en la encarnación del Verbo; la cual, cuando menos, les era ocasión o protexto de error ([21]). Gregorio resuelve la dificultad distinguiendo en Jesucristo dos naturalezas. Concede que por su Humanidad pudiera llamársele creatura; pero defiende que su naturaleza divina es increada ([22]). En el mismo sentido explica el texto de los Prov. 8, 22, tan traído y llevado durante las luchas del arrianismo ([23]).

([15]) CE II, MG 45, 1117 d-1120c. J 1, 389. *Adv. Apol.*, 52, MG 45, 1249b. *Adv. Maced.*, MG 45, 1305d.

([16]) *Orat. Cat.*, 39, MG 45, 100b-101b. S 156-158. cf. *Epist.* 5 (MG 46, 1032a. P 30) El mismo pensamiento se halla en el NACIANCENO, *Orat.* 37, 18.

([17]) CE II, MG 45, 981b. J 1, 275. *De vita Moysis*, MG 44, 333bc

([18]) CE I, MG 45, 341c. J 1, 108. *Adv. Maced.*, MG 45, 1317a.

([19]) *Orat. Cat.*, 39, MG 45, 100a. S 154. CE I, MG 45, 333b; 364c. CE III-5, 752a. J 1, 100; 127; 2, 161. *Adv. Maced.*, MG 45, 1321d.

([20]) AEE, MG 45, 512b; 513c-516c. J 2, 336; 338-339. *Ad Simplic.*, MG 45, 141c.

([21]) Ya antes de iniciar Gregorio de Nisa su actividad literaria, había escrito GREGORIO DE ELVIRA en su libro *De Fide*, 4, (ML 20, 46c), que la encarnación del Verbo era « causa erroris » y « origo haeresis arianae ». Cf. ALDAMA, *El símbolo toledano I*. Roma 1934, 91ss.

([22]) *De vita Moysis*, MG 44, 381a.

([23]) *Ad Simplic.*, MG 45, 137c-140c. CE III-1, MG 45, 576d-589a. AEE, MG 45, 516c-517b. CE I, MG 45, 344ab. J 2, 12-23; 340-341; 1, 108-109. Gregorio no interpreta el ἔκτισε por *creó*, como querían los

De todo lo expuesto se desprende que Padre, Hijo y Espíritu Santo son igualmente increados. Por lo cual, bajo este aspecto de la aseidad, Gregorio de Nisa no es subordinacionista, como parecen afirmarlo Harnack y Turmel [24]. Más difícil es precisar si las tres personas subsisten en una sóla naturaleza increada, o si en realidad son tres naturalezas increadas, al modo homoyusiano. Tentemos de investigarlo.

Ante todo, si bien es verdad que el Niseno llama increadas a las tres personas, pero sin embargo nunca habla de tres naturalezas increadas. Al contrario, nos advierte expresamente que es « una la naturaleza increada del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo, (μίαν... τὴν ἄκτιστον φύσιν) » [25]; y que en esto de ser una naturaleza increada, todos tres son algo invariable o indistinto (ἀκαράλλακτον), de tal modo que sólo pueden distinguirse por otras propiedades [26].

Todavía existe otro pasaje que derrama luz más abundante sobre este punto. Sabido es cómo Eunomio fundaba su error en la interpretación de que ἀγεννησία representaba el concepto adecuado de la esencia divina [27]. El Niseno se lo niega por esta razón: si ἀγεννησία significa la esencia divina, y no lo diferencia entre el Padre y el Hijo, se cae en el Sabelianismo; ya que no tenemos otra manera de expresar la diferencia de las personas [28]. A esto replica el hereje con el siguiente dilema: si ἀγεννησία

Arrianos, sino por *poseyó*. Sobre el valor del Niseno como exegeta se hallarán observaciones atinadas en la breve pero cuidadosa monografía de H. WEISS, *Die grossen Kappadocier Basilius, Gregor von Nazianz und Gregor von Nyssa als Exegeten*, Braunsberg 1872. Por lo que hace al texto de los Prov. 8, 22, ya lo había interpretado en el mismo sentido del Niseno, BASILIO en *Adv. Eun.*, 2, 20 (MG 29, 616b). Cf. NAGER, *Die Trinit. des hl. Basilius*, 73ss. ATANASIO consagró a su exégesis casi toda la *Orat. 2 contra Arian.* Cf. CAVALLERA, *S. Athanase*, 105-131, donde extracta las varias interpretaciones que Atanasio da de este lugar. HILARIO lo estudió en el libro XII *de Trinit.* El NACIANCENO, en la *Orat. 30*, 1-3, lo entiende también de la humanidad de Jesucristo. Para ANFILOQUIO, cf. MG 39, 10lab; y también HOLL, *Amphilochius von Ikonium*, 258.

(24) HARNACK, *Dogmeng.*, 2, 266. TURMEL, *Hist. des Dogmes*, 2, 123-124; 127-128.

(25) *Ad Simplic.*, MG 45, 144c.

(26) CE I, MG 45, 336b. J 1, 102.

(27) CE II, MG 45, 913d917b. CE I, MG 45, 420a. J 1, 220-222; 174.

(28) CE II, MG 45, 921b-924c. J 1, 226-227.

significa la diferencia de las personas, es manifiesto que o poneis dos sustancias ingénitas, o es una sóla e idéntica sustancia (μίαν καὶ αὐτήν). Gregorio escoge el segundo miembro de la disyunción, con la salvedad de que se distingan siempre las personas : « Dice (Eunomio) que nosotros ponemos dos sustancias ingénitas (ἀγεννήτους οὐσίας). ¿Cómo habla así, el que nos calumnia de que, confesando una sóla sustancia, lo confundimos e identificamos todo? Si nosotros pusiéramos dos naturalezas que conviniesen entre sí en la sustancia, al modo de los Anomeos, entonces se podría pensar con razón que lo dividido de la naturaleza introducía dos principios ingénitos (δύο τινὼν ἀνάρχων). Pero si confesamos una sóla naturaleza en diversas personas... ¿cómo se nos calumnia de admitir dos principios (δύο ἀρχάς)? » (29).

Cierto que en este pasaje el Niseno no toca expresamente la hipótesis homoyusiana. Pero aun así, a través del anomeismo, parece herirla de muerte, al reconocer en la S. Trinidad, una sóla sustancia o principio ingénito ; y de ningún modo, dos naturalezas o dos principios ingénitos.

3. - Consecuencia lógica de lo increado es para el Niseno la *infinidad* (30). Primeramente, por este nombre de infinito, entiende todo aquello que « por su naturaleza se extiende por todas partes, y no está determinado en ningún modo por limitación alguna » (31).

Tal es la perfección que atribuye repetidas veces a las personas divinas. En particular, respecto del Hijo, escribe así : « Dios es la plenitud de todas los bienes... El Hijo es la plenitud de todo bien (ἀγαθοῦ παντὸς πλήρωμα). Siempre pues se vé al Hijo en el Padre, cuya naturaleza es la perfección en todo bien » (32). Y en otro lugar : « El Unigénito, en su propia plenitud, es todas las cosas » (33). Y explica en qué consiste tal plenitud, al decir : « El Hijo es perfectamente la plenitud del seno del Padre » (34).

Análogas fórmulas emplea para señalar la perfección infinita de la tercera persona. « Si miras, dice, al pasado o futuro, nunca verás en el Espíritu Santo aumento o disminución... Siendo total-

---

(29) CE I, MG 45, 397d-400d. I 1, 157-159.

(30) *De vita Moysis*, MG 44, 333ab. Varias veces el comentar el ὁ ὤν del Exodo 3, 14 : v. g. CE III-6, MG 45, 772a. J 2, 178.

(31) CE I, MG 45, 360a. J 1, 123.

(32) CE III-7, MG 45, 808d. Cf. III-4, MG 45, 772a. J 2, 211 ; 144.

(33) CE III-1, MG 45, 693d. J 2, 28-29.

(34) CE III-8, MG 45, 844c. J 2, 241.

mente perfecto (ὅλον δι' ὅλου τέλειον), no se puede advertir en El falta de ninguna cosa. Y si el sólo pensar esto, es gran locura, bien será que confesemos que es infinita, ilimitada y en nada defectuosa su perfección en toda clase de bienes... En el que es sencillamente perfecto, no cabe diferencia alguna de más o de menos » (35).

Con razón podía pues concluir el Niseno que es igualmente infinita la perfección de las tres personas (36), de tal modo que repugna cualquier género de desigualdad entre ellas. « En lo infinito, escribe, no se puede dar más ni menos » (37). « Lo infinito no se puede comparar » (38), etc. Hasta el punto de que esa perfección infinita le impide poder descubrir, aun con sólo el pensamiento, diferencia alguna entre el Padre y el Hijo (39).

Pero aquí es donde Gregorio da un paso decisivo. Para él, esa naturaleza de infinita perfección, común a las personas divinás, no puede menos de ser numericamente única. Discurre así: Para poder señalar varios seres divinos, dotados de los mismos caracteres, cuya naturaleza no presente ninguna diferencia, sino que esté adornada de idénticas propiedades, es necesario poder determinar aquello que es propio de cada uno; o de lo contrario negar toda distinción allí donde no descubre la inteligencia particularidad alguna. Ahora bien, como por la misma noción de sér perfecto, que conviene a Dios, hay que excluir de El toda diferencia de más o de menos, de superioridad o inferioridad, de antiguo o de reciente, resulta que es imposible la existencia de varias naturalezas infinitamente perfectas. Porque esta perfección absoluta lleva consigo la unidad (40).

---

(35) *Adv. Maced.*, MG 45, 1309c-1312.

(36) *Adv. Maced.*, MG 45, 1312b. En CE II (MG 45, 933a. J 1, 235) dice de la naturaleza increada que su μέτρον ἡ ἀπειρία ἐστίν. De donde ya se seguía que, siendo igualmente increadas, también son infinitas.

(37) CE I, MG 45, 301d. J 1, 73.

(38) *In suam ordinat.*, MG 46, 552b. Cf. *Epist. 3*, MG 46, 1017d. P 20.

(39) CE I, MG 45, 356a. J 1, 120.

(40) *Orat. Cat.*, prol., MG 45, 12bcd. S 4-6. El mismo argumento emplea TERTULIANO en *Adv. Marc.*, 1, 3, contra el dualismo de Marción. En cuanto al modo de arguir creemos con DIEKAMP, *Die Gotteslehre des hl. Gregor v. Nyssa*, 206, en contra de la opinión de Meyer, que no se trata aquí del argumento ontológico de S. Anselmo; pues Gregorio arguye de la existencia real de Dios, infinitamente perfecto, a la unidad.

Así rechazaba el Niseno explicitamente el politeismo helénico. Pero tal raciocinio conserva todo su vigor, lo mismo en frente del Triteismo y del dualismo maniqueo y marcionita [41], que ante la hipótesis homoyusiana.

4. - No es raro que el lector del Niseno se encuentre con pasajes, en los cuales, junto a los dos atributos que acabamos de estudiar, aparece entremezclado otro tercero: el de la *inmutabilidad* [42]. Y es que Gregorio los concebía logicamente unidos entre sí. Puesto el fundamento de que las personas divinas poseen, cuanto ellas tienen, por su propia naturaleza, veía como consecuencia inmediata, su perfección infinita y su inmutabilidad. Pero con la particularidad de que estos dos últimos atributos los tiene por correlativos; pues unas veces arguye de la infinidad a la inmutabilidad, y otras al revés, hace derivar la infinita bondad de todas las personas, de la inmutabilidad de su naturaleza [43].

En general, ya el mismo número de la trinidad es de tal modo inmutable para el Niseno, que en ella jamás se dará aumento o disminución. Nunca serán cuatro, ni tampoco dos, las personas divinas, sino siempre invariablemente tres [44].

Por lo que hace a las personas en particular, afirma expresamente la inmutabilidad del Padre y del Espíritu Santo [45]; pero se complace de modo especial en recalcar la del Hijo, diciendo que su divinidad no sufrió cambio alguno, ni antes de la encar-

---

(41) Al dualismo de los Maniqueos se refiere con relativa insistencia: CE I, MG 45, 405c; 408c; 412. CE III-9, MG 45, 857b; 860a; 880a. J 1, 164-166; 168-169; 2, 251; 252; 270. *De homin. opif.*, 23, MG 44, 219b; *Epist. can. ad Letoium*, MG 45, 225c. *Adv. Maced.* MG 45, 1320b. *Orat. Cat.*, prol., MG 45, 9a. S 2, y varias veces más. Cf. SRAWLEY J. H., *The catech. oration of Gr. of Nyssa*, 2, n. 6. Para completar la doctrina del Niseno sobre este punto, véanse: W. VOLLERT, *Die Lehre Gregors von Nyssa vom Guten und Bösen*, 10ss.; STIGLER, *Die Psychologie des heiligen Gregor von Nyssa*, 108-117. También habla el Niseno del dualismo de Marción, en CE III-9, MG 45, 860bc. J 2, 253. *Orat. Cat.*, prol., MG 45, 9a. S 2.

(42) *De orat. domin.*, or. 3, MG 44, 1156b. AEE, MG 45, 469b. J 2, 299.

(43) CE I, MG 45, 301d-304a. AEE, MG 45, 469b. J 1, 73; 2, 299. *In Psalm.*, MG 44, 500a.

(44) *Adv. Graec.*, MG 45, 180b.

(45) CE I, MG 45, 428c. AEE, MG 45, 469c; 525a. CE I, MG 45, 336d. J 1, 183; 2, 299; 348; 1, 103.

nación, ni mientras vivió entre los hombres, ni después de la pasión [46].

Comparando después la inmutabilidad de las personas entre sí, la llama una e idéntica (εἷς καὶ ὁ αὐτὸς... ὁ τοῦ ἀτρέπτου καὶ ἀναλλοιώτου λόγος) [47]. Expresión a la que debe darse el mismo sentido de unicidad que se derivaba del atributo anterior; ya que, como vimos antes, infinidad e inmutabilidad se corresponden perfectamente entre sí.

5. - Más original que en las tres perfecciones que llevamos estudiadas, nos parece Gregorio de Nisa en la concepción de la vida divina. Eunomio la tomaba por sinónimo de la esencia divina. Y el Niseno aprueba esta identidad, si bien negando las consecuencias que de allí pretendía deducir el hereje [48]. De este modo, allí donde el traductor latino escribe *natura, essentia, substantia,* nuestro Doctor emplea frecuentemente μακαρία ζωή [49], θεία ζωή [50].

Para el obispo de Nisa, cuanto hay en Dios, todo es vida y actividad [51], que vive por sí misma, y no por influjo de una causa extraña [52]. Por eso le llama ζωή [53], αὐτοζωή [54], αὐτὴ

---

(46) Dice del Hijo que ἀεὶ ὡσαύτως ἔχει en AEE, MG 45, 548b. J 2, 367; *Epist. 3*, MG 46, 1020b. P 21; *De anima*, MG 45, 220a; *Adv. Apol.*, 2, MG 45, 1128a; 56, MG 45, 1260c. Emplea la misma expresión hablando de Dios en general, en AEE, MG 45, 469b; CE III-6, MG 45, 797c; CE II, MG 45, 1061a y 933b. J 2, 299; 201; 1, 342; 236; *Adv. Apol.*, 22; MG 45, 1169a. Para el uso de esa misma expresión en otros Padres y en Platón, cf. ARNOU, *Platonisme*, DTC, 12, 2303.

(47) CE I, MG 45, 337a. Cf. AEE, MG 45, 560b. J 1, 104; 2, 378.

(48) CE II, MG 45, 1072bc. J 1, 350-351. Eunomio deducía de esa identidad que ἀγεννησία significaba la esencia divina. Y así, en este mismo libro (961d. J 1, 259), a la ἀγεννησία la llama μακαρίαν καὶ θείαν ζωήν. Notamos estas últimas palabras, porque son las mismas que emplea Gregorio con mucha frecuencia en el decurso de este libro, como sinónimo de esencia. Es posible que sea por influjo del pasaje citado de Eunomio; pues en los demás libros apenas se encuentra esta sinonimia

(49) CE II, MG 45, 988b; 961. CE I, MG 45, 365b. J 1, 280; 258; 128.

(50) CE II, MG 45, 1072c; 1065a; 1068; 1081a; 1084. J 1, 351; 345; 346-348; 358; 360-361. En el último pasaje se dan a la vida los mismos atributos de la esencia divina: « que es sin principio ni fin, incorpórea, invisible, inmutable », etc.

(51) CE II, MG 45, 933b; 988c; 1033c. J 1, 236; 280; 319.

(52) CE II, MG 45, 1033c; 1081c. J 1, 319; 359.

(53) CE II, MG 45, 1112a. J 1, 383. *De vita Moysis*, MG 44, 404ab.

(54) CE III-6, MG 45, 797a. J 2, 201.

ζωή [55], ἡ ὄντως ζωή [56], ἡ μόνη ζωή [57]. Y esa vida nos la presenta como infinita y eterna, inmutable, simple e inmaterial [58]; y por tanto muy diversa de la vida humana, que es tan sólo una participación de la vida de Dios [59].

Los Eunomianos, restringían esta vida a la persona del Padre [60]. Así dieron ocasión a Gregorio para extenderla explícitamente a todas las personas divinas. El Padre es ciertamente lo infinito de la vida [61], vida perfecta y eterna [62]; y en cuanto primera persona, es el padre y la fuente de la vida [63]. Pero a su vez el Verbo también es ζωή [64], ἡ ζωή [65], todo αὐτοζωή, sin mezcla de participación alguna [66], ἡ ὄντως ζωή [67], αὐτὴ ἡ ζωή [68], príncipe y señor de la vida [69]; la cual también en El es eterna como la del Padre [70]. De igual modo, el Espíritu Santo tiene en sí mismo la vida, ἡ ζωή [71], sin que necesite que otro se la dé [72]; El es el espíritu de la vida [73], y su vida es eterna al igual que la del Padre y la del Hijo [74].

---

(55) CE II, MG 45, 1068b. J 1, 347.

(56) CE II, MG 45, 1033c. CE III-6, MG 45, 797c. J 1, 319; 2, 201.

(57) AEE, MG 45, 545c. J 2, 366.

(58) CE II, MG 45, 1068; 1064d; 1081d; 933b. CE I, MG 45, 456c-457a. CE III-2, MG 45, 617c. J 1, 347; 345; 359; 236; 208-209; 2, 49.

(59) CE III-6, MG 45, 797ab. J 2, 200-201.

(60) AEE, MG 45, 520a. CE III-8, MG 45, 833c. J 2, 342; 232.

(61) CE I, MG 45, 428c. J 1, 183: ἀπειρία τῆς ζωής.

(62) CE III-7, MG 45, 824c. CE II, MG 45, 1061d. J 2, 224; 1, 343.

(63) CE III-1, MG 45, 593c; III-7, 824a. J 2, 28; 223. *Epist. 5*, MG 46, 1032b. P 31.

(64) CE III-2, MG 45, 625b; III-3, 708a. J 2, 55; 125. *Orat. Cat.*, 1, MG 45, 13d. S 9. Es muy frecuente semejante denominación.

(65) *Adv. Apol.*, 53, MG 45, 1252b.

(66) *Orat. Cat.*, 1, MG 45, 13d. S 9. *Adv. Apol.*, 42, MG 45, 1224a. CE III-6, MG 45, 797b. J 2, 201.

(67) CE III-8, MG 45, 833b. J 2, 232.

(68) *Adv. Apol.*, 51, MG 45, 1248a.

(69) CE III-7, MG 45, 820c. J 2, 221. *Epist. 5*, MG 46, 1032b. P 31. *De Beatitud.*, orat. 1, MG 44, 1201c: ἀρχηγὸς ζωῆς.

(70) CE III-8, MG 45, 832d-836d; III-7, 820c; III-6, 796c. J 2, 231-234; 221; 200.

(71) *Orat. de Sp. S.*, MG 46, 697b.

(72) AEE, MG 45, 557c. J 2, 377.

(73) AEE, MG 45, 473c. J 2, 303.

(74) CE III-8, MG 45, 836b. J 2, 234.

Tanto insistió en este carácter de la igualdad de la vida en las tres personas, que él mismo se creyó obligado a protestar que no se le fuera a tachar de Sabeliano o Montanista. Pues mi doctrina, arguye, tanto dista de la de éstos, como de la de Eunomio; ya que ninguno de ellos reconoce la divinidad en la trinidad de las personas (75).

Estas últimas palabras nos llevan a considerar su concepto sobre la unidad de la vida divina. Piensa que en ésta, como infinita que es, no se pueden imaginar límites o partes distintas, de modo que una sea p. e. ingénita y otra incorruptible, sino que toda ella es una misma cosa; es una por naturaleza, continua e inseparable de sí misma (76). Y hablando en particular del Hijo, añade, que entre su vida y la del Padre no existe medio de lugar, o tiempo, ni de ninguna clase (77), sino que el Verbo sè identifica con la vida (78), y es vida en la vida (79). Finalmente, recogiendo las mismas palabras de Eunomio, las cuales se referían a la única vida simplicísima del Padre, las acepta plenamente con sólo introducir el nombre del Hijo junto al nombre del Padre. Como razón aduce la simplicidad de la vida de ambos. Concluye así: « Es una sóla cosa (ἓν τὸ πρᾶγμα), lo que se encierra en esta simplicidad de la vida del Padre y del Hijo » (80).

Por consiguiente en la S. Trinidad no existe, según el Niseno, más que una sóla vida. El fundamento en que se apoya es doble: Por un lado acude a la infinidad, arguyendo que la vida infinita tiene que ser necesariamente única; y por otro, se vuelve hacia la simplicidad, como ya vimos lo hacía cuando trataba de probar la identidad de la voluntad y de la naturaleza divina.

6. - No vamos a recorrer una por una todas las demás perfecciones divinas. Basten como muestra estas pocas, que hemos estimado como las más características. Respecto de las otras, sólo haremos una observación general.

Leyendo a Gregorio de Nisa es fácil encontrarse con enumera-

(75) CE III-8, MG 45, 836. J 2, 234.

(76) CE II, MG 45, 1080c-1081d; 1068bc. CE I, MG 45, 457. J 2, 357-359; 347; 1, 209-210.

(77) CE III-7, MG 45, 805c. J 2, 208.

(78) CE III-8, MG 45, 833b. J 2, 232: πῶς δὲ ταὐτὸν ἔσται τῇ ζωῇ ὁ λόγος, εἰ...

(79) CE III-1, MG 45, 581c. J 2, 17: τὴν ἐν τῇ ζωῇ ζωήν.

(80) CE II, MG 45, 1073. J 1, 352-353.

ciones como esta: « El Padre (dígase otro tanto del Hijo y del Espíritu Santo) es bueno, santo justo, invisible, inmortal, inmutable, poderoso, sabio, bienhechor, señor, juez »... ([81]). Después, dando un paso adelante, afirma que tales perfecciones se hallan por igual modo en las tres personas ([82]). De donde concluye finalmente que en la Trinidad, salva la diferencia de las personas, todo es una cosa: μίαν ἀγαθότητα, μίαν δύναμιν, μίαν θεότητα... ([83]). Es decir, que para el Niseno, lo mismo que sucede también para Dídimo ([84]), las perfecciones que las personas poseen en común vienen a ser como otras tantas expresiones de la unidad divina.

Esta unidad nos parece que la acentuó más todavía, cuando identificó entre sí y con la esencia divina, todas las perfecciones que atribuye por igual a las tres personas ([85]).

A la dificultad de por qué, no admitiendo división alguna en sí misma la esencia divina, nosotros sin embargo le damos nombres tan distintos, responde que esto sucede porque nosotros no la abarcamos con un sólo pensamiento, sino que la conocemos de modo imperfecto por las variadas obras de la creación ([86]). Pero que apesar de esto, todavía nos esforzamos por expresar esa unidad, enunciando en singular (μοναδικώς) cada uno de los nombres con que representamos sus perfecciones ([87]). Por eso escribe: « La unidad de la naturaleza excluye todo nombre plural. Por eso, así

([81]) CE I, MG 45, 409a; 396a; 433d. J 1, 166; 154; 189. *Adv. Maced.*, MG 45, 1313b; 1328d; etc.

([82]) *Adv. Maced.*, MG 45, 1328d. *Ad Simplic.*, MG 45, 144a. *Epist. 24*, MG 46, 1092c. P 75. AEE, MG 45, 472cd. CE I, MG 45, 396a; 409ab. J 2, 301; 1, 154; 167.

([83]) Cf. *Ad Eust.*, Mo 439d; 440b. *Epist. 5*, MG 46, 1032d. P 31. *Ad Simplic.*, MG 45, 144ab. AEE, MG 45, 560c. CE III-5, MG 45, 757c. CE I, MG 45, 464c. J 2, 378; 167; 1, 215. *Adv. Maced.*, MG 45, 1317c.

([84]) *De Trin.*, 1, 31; 2, 14 etc. Cf. LEIPOLDT, *Didymus der Blinde*, 109-117; G. BARDY, *Didyme l'Aveugle*, 82ss. Lo mismo se observa en otros Padres de la época.

([85]) *In Hexaem.*, MG 44, 69a: τὸ δὲ θέλημα σοφία ἐστίν..., δύναμις γὰρ ἐστιν ἡ βουλή... *Adv. Apol.*, 5, MG 45, 1132c: « Si muere la divinidad, al mismo tiempo muere también la vida, la verdad, la justicia, la bondad, el poder... Dada su simplicidad, si existe una de esas cosas, existen todas; y si desaparece una, desaparecen todas juntamente ». CE III-8, MG 45, 848a. J 2, 244. *Adv. Maced.*, MG 45, 1305d.

([86]) CE II, MG 45, 1069bc. J 1, 349.

([87]) *Ad Eust.*, Mo 440d. Cf. CE I, MG 45, 348d. J 1, 113.

como se dice una la naturaleza, así también todo lo demás se nombra en singular: Dios, bueno, santo »... ([88]).

7. - Resumen y fundamento de cuanto venimos diciendo es para Gregorio la simplicidad de Dios. Esta perfección la considera como esencial a la divinidad, de tal modo que para él « lo que no es simple tampoco puede ser Dios » ([89]). Al mismo tiempo, era un punto luminoso que le orientaba en el conocimiento de la naturaleza divina. Fundándose en la simplicidad de Dios, concluye que Este tiene que ser omniperfecto, inmutable e infinito ([90]); que en El, vida y esencia, voluntad y naturaleza... son una misma cosa ([91]); que repugna toda participación y toda diversidad en su naturaleza ([92]); que el Verbo es αὐτοζωή, y en ningún modo siervo del Padre ([93]), etc. etc.

En cuanto a la manera de concebirla, vemos que piensa ante todo en la simplicidad física. Pues así como reconoce que el hombre y los cuerpos en general son compuestos ([94]), así por el contrario, tratándose de la naturaleza divina, quiere que no se hable de figuras o dimensiones y tamaños, ni tampoco de peso, lugar o tiempo, ni de nada de aquello que es propio de la materia ([95]); porque la naturaleza divina, así lo razona, es inmaterial e inteligible (νοερὸν καὶ ἄυλον, ἀσώματον) ([96]), es espíritu (πνεύμα) en frase de la Escritura ([97]).

Este es el primer grado de simplicidad que pone en Dios. Pero no se contenta con esto, lo cual es común a todos los espíritus creados, sino que exige para Dios una simplicidad superior, es decir la simplicidad absoluta, παντελῶς ἁπλοῦν ([98]). En concreto rechaza de Dios aun la misma composición de acto y potencia,

---

([88]) *Ad Ablab.*, MG 45, 133a.

([89]) *Adv. Apol.*, 2, MG 45, 1128b.

([90]) *Adv. Maced.*, MG 45, 1304d; 1305d. *Orat. Cat.*, 1, MG 45, 16a. S 10. CE III-8, MG 45, 848a. CE I, MG 45, 321bcd. J 2, 244; 1, 89-90.

([91]) CE II, MG 45, 1072b. CE I, MG 45, 388a. J 1, 350; 147.

([92]) *Adv. Maced.*, MG 45, 1305d. *Ad Ablab.*, MG 45, 133a. *Adv. Maced.*, MG 45, 1304d.

([93]) *Orat. Cat.*, 1, MG 45, 13cd. S 9. CE III-8, MG 45, 848bcd. J 2, 244.

([94]) *In diem lumin.*, MG 46, 581b. *De perf. christ. forma*, MG 46, 268a. CE II, MG 45, 977c. J 1, 272.

([95]) CE I, MG 45, 321a. J 1, 89. *De mortuis*, MG 46, 509cd.

([96]) CE I, MG 45, 301b. J 1, 72. *De mortuis*, MG 46, 509d.

([97]) *Adv. Graec.*, MG 45, 181b.

([98]) CE I, MG 45, 324d. J 1, 92.

propia de las creaturas; ya que todo lo que en El existe es acción y actividad (ὅλον... ἐνεργὲς καὶ πρᾶξίς ἐστιν) (99).

Dos cosas sin embargo parecen oponerse a esta simplicidad: la pluralidad de los atributos y la trinidad de las personas.

La primera dificultad la tuvo presente el Niseno, y se la resolvió a Eunomio, acudiendo a la comparación con el alma humana: « Supongamos que uno ha descubierto la geometría; y que ese mismo es el inventor de la astronomía, de la medicina, de la gramática, de la agricultura y de otros conocimientos por el estilo. ¿Acaso al contemplar en la misma alma tantas y tan diversas ciencias, diremos que esa alma es compuesta?... Si pues la inteligencia humana nada pierde de su simplicidad, apesar de toda esa variedad de cosas que se le atribuyen, ¿cómo se podrá pensar que Dios deja de ser simple por llamarle sabio, justo, bueno, eterno y todo lo demás que a Dios conviene, aun dando diverso significado a cada uno de estos nombres? (100).

La otra dificultad, proveniente de la trinidad de las personas, la tocó largamente en la carta a Evagrio, si es que ésta se puede considerar como obra del Niseno (101). Para su solución se vale de tres imágenes, en las cuales se compara el misterio trinitario con el alma y su pensamiento, con el sol y sus rayos, con la fuente y los arroyos que de ella nacen.

En todo caso, aunque hubiera de negársele la paternidad de este escrito, siempre se podrá decir que la conciliación de la trinidad con la unidad viene a constituir el núcleo de toda su labor trinitaria.

Finalmente para expresar esta idea de la simplicidad divina, Gregorio se vale de los términos ἁπλοῦν, ἀσύνθετον, ἄποσον, μονοειδές. Merece notarse que a veces, quizás con el fin de recalcar más su pensamiento, los agrupa en la siguiente forma: ἁπλῆ καὶ ἀσύνθετος φύσις (102); y también ἁπλῆ καὶ μονοειδὴς καὶ ἀσύνθε-

---

(99) CE II, MG 45, 988ab. J 1, 279-280.

(100) CE II, MG 45, 1077cd. J 1, 356.

(101) La *carta 26*, (MG 46, 1101-1108), los editores de Migne prefieren considerarla como obra del Niseno. BARDENHEWER, *Geschichte der altk. Liter.*, 3, 209 y 184, la da por de autor desconocido. PASQUALI, en la edición crítica de las cartas del Niseno, II, no resuelve el problema. No la incluye en su edición; pero la solución definitiva de si es del Niseno o del Nacianceno, se la deja al editor crítico de éste último.

(102) CE III-1, MG 45, 609b; III-8, 829c. J 2, 42; 229. *Adv. Apol.*, 2, MG 45, 1128b.

τος ([103]). Sin embargo, a juzgar por la preferencia con que la emplea, parece que μονοειδές era la expresión que mejor reflejaba la idea que el Santo se había formado de la simplicidad divina. Se diría que Dios presentaba a su imaginación la única forma o figura del Sér infinito; armonizando así la infinidad con la simplicidad, como los dos pilares sobre los cuales hace descansar la unidad de Dios ([104]).

Por lo dicho se vé cómo la doctrina de Gregorio de Nisa sobre la relación de cada una de las personas con los atributos de la esencia nos ha llevado a conclusiones que ilustran su concepto acerca de la unidad divina. Hemos observado cómo para el Niseno no existe sino una sustancia o principio increado. Más aún; cómo no puede existir más que una naturaleza infinita, cuya inmutabilidad, cuya vida y demás perfecciones se identifican realmente con aquella, de tal modo que el fundamento y la mejor expresión de esa naturaleza es su simplicidad.

De aquí se desprende la conclusión de que la unidad de naturaleza de la cual habla continuamente el Niseno, en último término, gravita hacia una unidad de simplicidad ([105]). Por lo cual, la consustancialidad en que piensa respecto de las personas divinas es de un orden muy distinto de la de los otros seres. Y la fórmula μία οὐσία τρεῖς ὑποστάσεις, como expresión de la misma, ha de representar esa naturaleza simple, y como tal numericamente única; en la cual la distinción de las personas, como lo advierte expresamente ([106]), nada perjudica a la unidad.

([103]) CE I, MG 45, 336a. CE II, MG 45, 1069b. J 1, 101; 348-349. *Adv Maced.*, MG 45, 1304d. Alguna vez (CE I, MG 45, 321ab. J 1, 89), llama ἀειδής a la naturaleza divina, sin duda para significar su elevación sobre la materia. Cf. DIEKAMP, *Die Gotteslehre des hl. Gr. von Nyssa*, 215 n. 3.

([104]) Indudablemente que en esta preferencia por μονοειδές existe un influjo platónico. Es decir que a Dios lo concibe algo así como la εἶδος τῆς θεότητος de Platón. Hablando éste de la idea de hermosura, en el *Conviv.* 211b, escribe así: αὐτὸ καθ' αὑτὸ μεθ' αὑτοῦ μονοειδὲς ἀεὶ ὄν ... Y ORÍGENES, refiriéndose a la naturaleza divina, dice en *De principiis*, 1, 1, 6, (MG 11, 125ab; ed. Koetschau, 21): « Natura illa simplex ... oportet ... *una sola*, ut ita dixerim, *deitatis specie* constare ».

([105]) Vemos que tal es también la conclusión a que llega R. ARNOU, respecto de los Padres postnicenos en general, en su artículo *Unité numérique et unité de nature chez les Pères après le concile de Nicée*, (Gregorianum, 15 [1934] 242-254).

([106]) *In Cant. Cant.*, hom. 8, MG 44, 949d. AEE, MG 45, 472cd. J 2, 301.

CAPITULO V

Inseparabilidad e inmanencia.

τὸ τῆς φύσεως ἀτμητον...
(*De deit.*, MG 46, 561b).

1. *Inseparabilidad: su explicación real y terminológica.* — 2. *Su explicación por metáforas.* — 3. *Valor de las mismas.* — 4. *Mutua inexistencia de las personas divinas: El hecho respecto del Padre y del Hijo.* — 5. *Respecto del Espíritu Santo.* — 6. *Razón del hecho.* — 7. *Interpretación de los herejes.* — 8. *Una dificultad.* — 9. *Síntesis.*

1. - Más de una vez, al estudiar en los capítulos precedentes las relaciones de las tres personas respecto de las obras exteriores y de las perfecciones de la esencia divina, nos salían al paso los conceptos de inseparabilidad e inmanencia; los cuales nos hacían ya entrever al mismo tiempo las relaciones que guardan entre sí esas mismas personas. Ambas ideas adquieren tal relieve en la obra trinitaria del Niseno, que bien se las puede considerar como las bases principales sobre las cuales hace descansar la unidad divina.

La afinidad que existe entre estos dos conceptos de inseparabilidad e inmanencia, explican el que Gregorio los maneje frecuentemente como si fueran una misma cosa. Sin embargo, como otras veces también los presenta por separado, atendiendo a la claridad, preferimos estudiarlos en esta forma. Empezamos por la idea de inseparabilidad, como más general; y dejamos para después la de inmanencia, ya que ésta la considera el mismo Gregorio como el fundamento de aquella. De este modo entramos gradualmente en lo más íntimo de su pensamiento acerca de los fundamentos de la unidad.

Inseparabilidad de las personas divinas.

Dos medios nos ofrecen los escritos del Niseno para conocer su concepto de inseparabilidad: las expresiones y términos con que lo enuncia, y las metáforas de que se vale para explicarlo.

En cuanto a lo primero, el pensamiento de que Padre e Hijo son inseparables entre sí, lo expone muchas veces de una manera negativa. Afirma en general que entre ellos no se debe imaginar distancia alguna, ni se puede interponer ninguna cosa, creada o increada. En concreto rechaza aquella operación productiva del Verbo que Eunomio pretendía introducir entre el Padre y el Hijo [1]. Y añade que Jesucristo es mediador entre Dios y los hombres; pero que no puede serlo en el seno mismo de la Trinidad, porque no existe mediador dentro de una misma cosa (μεσίτης ἑνός οὐκ ἔστιν) [2].

Sabido es cómo Apolinar fué, con Atanasio y los Capadocios, uno de los mejores campeones contra el Arrianismo. Confesaba ser una misma la divinidad del Padre y del Hijo; pero desgraciadamente cayó en el error cristológico de que en Jesucristo no existía sino una sóla naturaleza. En tal hipótesis, el Niseno le arguye de este modo: « ¿Cómo esa única sustancia (el Verbo encarnado y el Padre), se parte en dos en la pasión; y una abandona y la otra es abandonada, una muere y otra sigue viviendo, una expira en el calvario y la otra la resucita? » [3]. « Resultaría, como escribe más abajo, que en aquel período de tres días, que se siguió a la muerte de Jesucristo, dejó de existir la divinidad » [4].

Tanto aquellas primeras expresiones, como sobre todo estas últimas de la controversia con Apolinar, nos presentan la naturaleza de las dos primeras personas como algo individual y absolutamente indivisible, de tal modo que la muerte de la una lleva consigo necesariamente la de la otra. Por consiguiente, aun por sólos estos textos, creemos se podría justamente concluir que la inseparabilidad a que se refiere nuestro Doctor no es otra cosa que la unidad real.

Pero antes de adelantar ninguna conclusión, examinemos primero el valor de las diversas expresiones de que se vale el Niseno para representar esta idea de la indivisibilidad de la naturaleza

---

(1) CE II, MG 45, 981bc; III-2, 661b. AEE, MG 45, 532b; 540c-541d. J 1, 275; 2, 85; 353; 361-363. Cf. Basilio, *Epist. 38*, 4. 7.

(2) AEE, MG 45, 533a. J 2, 355.

(3) *Adv. Apol.*, 24, MG 45, 1176b.

(4) *Adv. Apol.*, 51, MG 45, 1248a. También parece dar el mismo alcance al « unum sumus », en la *Orat. in illud « quando sibi subiecerit omnia... »* (MG 44, 1321b), cuando comenta que en el alma del justo no puede estar solamente el Hijo sin el Padre.

divina. En los capítulos anteriores hemos tenido el cuidado de ir anotando los mismos términos griegos usados por nuestro Santo, reservando para este momento un análisis más detenido de los mismos. Los principales son los siguientes:

1) Ἀπαράλλακτον. Es el término que el Niseno opone a παρηλλάχθαι, palabra con que Eunomio sintetizaba su herejía, y cuyos varios sentidos explicó largamente el obispo de Nisa (5). El significado de ἀπαράλλακτον no alcanza más allá de la negación de la diferencia o diversidad de naturaleza, defendida por los Eunomianos. Este mismo concepto lo explica positivamente por los términos συμφυὲς καὶ εὐάρμοστον, considerándolos como equivalentes a ἀπαράλλακτον. Se expresa así: τὸ εὐάρμοστον, ἀπαράλλακτον πάντως. Y poco antes había dicho: ταὐτόν ἐστι παρηλλαγμένον εἰπεῖν καὶ ἀνάρμοστον. Y también: τὸ παρηλλαγμένον οὐχ ἁρμόζεται, y viceversa (6). De aquí que cuando dice el Niseno con tanta frecuencia que la naturaleza del Padre y del Hijo es ἀπαράλλακτον, (esto es, no diferente, no diversa, invariable, indistinguible), es lo mismo que si la llamara συμφυὲς καὶ εὐάρμοστον, (es decir, que conviene y armoniza entre sí).

Los términos ἑτερότης, ἀλλότριον,... son otros tantos sinónimos de παραλλαγή. Por eso el sentido que tiene la repetida negación de los mismos, es del todo equivalente a ἀπαράλλακτον.

2) Ἀδιαίρετον. Lo usa ya aisladamente, ya también yuxtapuesto al término anterior: θεία φύσις, ἀπαράλλακτος καὶ ἀδιαίρετος (7). Que su sentido tiene que estar muy próximo al de aquel, se desprende de un pasaje de *Ad Ablab.*: « Con la diferencia de la esencia se dividirían (συνδιαιρούμενος) las divinidades » (8). Se puede decir que ἀδιαίρετον envuelve, dentro del sentido general de ἀπαράλλακτον, el matiz de indivisible.

3) Ἀχώριστον. Es la negación de la misma palabra empleada por Eunomio y en general por los Arrianos. Decía Eunomio: ταῦτα (Hijo y engendrado), τῆς οὐσίας χωρίσαμεν; donde χωρίσαμεν tiene

---

(5) CE III-2, MG 45, 668b-672c. J 2, 91-95.

(6) CE III-2, MG 45, 672b; 669c. J 2, 95; 93. Posteriormente vemos que A. SEGOVIA ha estudiado largamente este término. Según él, su sentido en los Capadocios viene a ser equivalente al homoousios de Nicea. Cf. *Gregorianum*, 19 (1938) 14-36: *Estudios sobre la terminología trinitaria en la época postnicena.*

(7) *Ad Ablab.*, MG 45, 136a. Para el alcance de este término y otros análogos en Cristología véase A. MICHEL, DTC, 7, 483.

(8) MG 45, 133a.

el mismo sentido de παρηλλάχθαι (9). Y S. Atanasio (10) también escribía de los Arrianos que χωρίζοντας τὸν υἱόν. Por donde ἀχώριστον significa lo mismo que inseparable o no dividido. Y este es efectivamente el sentido en que, a juzgar por el contexto, lo usa el Niseno (11).

Con todo téngase presente que el mismo Gregorio también emplea el término διαχωρίζειν para significar que las personas divinas se distinguen mutuamente por sus propiedades características (12).

4) Ἀδιάσπαστον. Lo usa ya sólo, ya yuxtapuesto a συνεχές. En ambos casos tiene, lo mismo que συνεχές, la significación de ininterrumpido, o sea, sin solución de continuidad. Basta para probarlo el siguiente ejemplo: μία τίς ἐστιν ἡ θεία φύσις, συνεχὴς πρὸς ἑαυτὴν καὶ ἀδιάσπαστος, τὸ πρότερον καὶ ὕστερον ἐφ' ἑαυτῆς οὐ προσιεμένη; donde el contexto exige que se conciba a la naturaleza divina como una cosa ininterrumpida, en la cual no se da ni siquiera la sucesión de tiempo (13). Sin embargo esta idea muchas veces puede traducirse por la palabra *inseparable* (14).

5) Συναφές, συνάφεια. Es término general para significar unión física o moral (15). Con todo, como bien nota Holl (16), lo reserva preferentemente para señalar la unión de las personas divinas. En este sentido, a veces lo usa aisladamente (17); pero de ordinario, quizás con el fin de especificar más su sentido general, lo emplea acompañado de otros términos. Así llama a la unión del Padre con el Hijo: συναφὲς καὶ ἀμεσίτευτον; συνάφεια ἄμεσος; συναφὲς καὶ ἀδιάστατον; ... (18).

---

(9) CE III-2, MG 45, 668b. J 2, 91.

(10) *Apol. contra Arian.*, 49, MG 25, 336b.

(11) Cf. *Adv. Maced.*, MG 45, 1328d; 1316bc. CE I, MG 45, 448a. AEE, MG 45, 517c; 564d. J 1, 200; 2, 341; 383.

(12) CE I, MG 45, 336d. J 1, 103. *Ad Simplic.*, MG 45, 144ab.

(13) CE III-3, MG 45, 684b. J 2, 104.

(14) Cf. *Adv. Maced.*, MG 45, 1325c, y otros lugares.

(15) *Orat. Cat.*, 16, MG 45, 52a. S 69. Aquí lo usa para expresar la unión del alma con el cuerpo. En cambio, en *Adv. Apol.*, 54, (MG 45, 1256d), dice que lo que rompe la συνάφεια del hombre con Dios es el pecado. Otros términos, con los cuales designa el Niseno la unión de las dos naturalezas en Jesucristo, se hallarán recogidos en HOLL, *Amphil. von Ikonium*, 222; y en MERIDIER, *Discours Catéchétique*, LXIX.

(16) *Amphil. von Ikonium*, 227.

(17) *Adv. Apol.*, 32, MG 45, 1196a, y otros.

(18) CE III-2, MG 45, 661b; III-6, 773d; 788a. J 2, 85; 181; 192.

6) Ἡνωμένον ⟨ ἑνόω ⟨ ἕν. No expresa sino la idea general de unión o unidad ([19]).

7) Ἄμεσον, ἀμέριστον, ἀμεσίτευτον ([20]). Es lo mismo que indivisible, o tal que no se puede introducir nada de por medio. También Eunomio hizo uso de los dos últimos términos ([21]); pero así los explica que, como le arguye largamente el Niseno, destruye su mismo significado. Gregorio corrige su interpretación, diciendo que esos términos significan que no hay absolutamente nada de por medio entre el Padre y el Hijo.

8) Ἀδιάστατον. Indica la idea de continuidad, sin interrupción o medio alguno. Así se desprende del siguiente pasaje: « Así como no existe medio alguno entre el cuerpo y el óleo de la unción, así es ἀδιάστατος... ἡ συνάφεια del Hijo con el Espíritu Santo » ([22]). Lo mismo aparece por esta expresión: οὐδενὶ τρόπῳ προσήκει τὴν ἀδιάστατον φύσιν καταμερίζεσθαι ([23]). Y esto se deduce también del hecho de agruparlo con otros términos que significan claramente esta misma idea: συναφὲς καὶ ἀδιάστατον; ἀμέσως καὶ ἀδιαστάτως; ἀδιάστατον καὶ ἄτομον ([24]).

9) Ἄτμητον. Es lo mismo que indivisible; pero con la particularidad de que envuelve el matiz de individualidad, ἄτομος. En general el ἄτομος es lo más pequeño que concibe el Niseno ([25]). Así llama, en ese mismo lugar, refiriéndose al tiempo, al momento presente. Y en el tratado *Adv. Grec.*, da este nombre al individuo de la especie humana: « Es manifiesto, escribe, que no es lo mismo especie (εἶδος) que individuo (ἄτομος)... La sustancia concreta es lo mismo que el individuo (ἄτομος) o la persona ». Y un poco más adelante, después de distinguir estas tres cosas, la οὐσία, el ἄτομος y el ἄνθρωπος, añade que tal hombre particular, Juan por ejemplo, es el ἄτομος, no la οὐσία ([26]).

([19]) AEE, MG 45, 517c; 549b etc. J 2, 342, 369.

([20]) CE II, MG 45, 984a; III-2, 611a-664a. Cf. AEE, MG 45, 492cd. J 1, 276; 2, 85-87; 318-319.

([21]) CE III-2, MG 45, 661a. J 2, 85.

([22]) *Adv. Maced.*, MG 45, 1321a.

([23]) CE I, MG 45, 369b. J 1, 132.

([24]) CE III-6, MG 45, 788a; II, 984a; III-2, 661b. J 2, 192; 1, 276; 2, 86.

([25]) CE III-2, MG 45, 661b. J 2, 85.

([26]) *Adv. graec.*, MG 45, 184c; 177d; 185. Cf. CE III-10, MG 45, 905d. J 2, 293. El mismo significado le daban Platón, Aristóteles, Filón, etc. como puede comprobarse por los textos recogidos por H. STEPHANUS, *Thesaurus Graecae Linguae*, 1, 2 pars (1833), 2385.

Estos son los términos más corrientemente utilizados por el Niseno para expresar la indivisibilidad de la naturaleza divina. En ellos pueden apreciarse cuatro matices distintos:

A) Que la naturaleza del Padre y del Hijo no es diferente, sino que conviene entre sí [1].

B) Que es indivisible e inseparable [2, 3].

C) Que es continua e ininterrumpida, de manera que no se puede introducir nada de por medio entre el Padre y el Hijo [4, 8, 7].

D) Finalmente que es individual [9].

Como se vé, estos términos representan directamente la simple negación de la doctrina eunomiana. Gregorio los emplea ante todo para rechazar la diferencia y separación de esencias, predicada por los anomeos, juntamente con aquella ἐνέργεια que Eunomio introducía entre sus tres esencias, disolviendo de este modo la continuidad de la naturaleza divina (27). Pero no cabe duda que al mismo tiempo nos revelan el concepto de Gregorio sobre la unidad divina. Para él, la naturaleza divina, no está dividida en partes, sino que es algo continuo e ininterrumpido, que no puede separarse con la introducción de cosa alguna; y esto por la razón de que es algo individual, διὰ τὸ τῆς φύσεως ἄτμητον (28). Si a esto se añade que en los escritos que nos quedan de los Semiarrianos nunca aparece ninguno de estos términos tan corrientes en el Niseno, debemos concluir que la indivisibilidad de naturaleza en que pensaba éste es superior, no solamente a la del arrianismo extremo, sino también a la del partido moderado de los homoyusianos de Ancira.

2. - Esta concepción abstracta de la inseparabilidad divina la sensibilizó el obispo de Nisa con diversas metáforas. Una de las más usadas es la comparación de la luz. Tengo la impresión de que esta imagen de φῶς, aplicada al Verbo por S. Juan en el comienzo de su Evangelio, había herido gratamente su imaginación. Gregorio, unas veces llama al Verbo simplemente φῶς (29); y otras, atendiendo a su origen del Padre, el cual es la fuente de la luz (30),

---

(27) CE I, MG 45, 297-397. J 1, 67-155. Cf. *Apol. primam*, 24, MG 30, 859b.

(28) *De deitat. Filii et Sp. S.*, MG 46, 561b. Cf. *Adv. Maced.*, MG 45, 131bc.

(29) CE III-8, MG 45, 844b; III-10, 897a, etc. J 2, 241; 285.

(30) CE III-7, MG 45, 825a. J 2, 225: πηγὴ ὢν φωτός.

emplea reflejamente la misma expresión del símbolo de Nicea, llamándole φῶς ἐκ φωτός (31). Y explica que tal luz brota, por modo de generación, de aquel que es la luz ingénita (32).

Diríase que las palabras de S. Pablo en su carta a los Hebreos, 1, 3, ἀπαύγασμα τῆς δόξης καὶ χαρακτὴρ τῆς..., vinieron a concretar más todavía la imagen anterior. De hecho, no hay metáfora más corriente que ésta en las obras de S. Greg. de Nisa. Abre su exégesis con la advertencia de que tal imagen la usó el Apóstol para dar una representación sensible de la verdad, a todos aquellos que no pueden alcanzarla con sóla la especulación; y por eso que nadie debe extrañarse de que sea inexacta, y que tan sólo nos dé a conocer el misterio analogicamente (33). Después, interpreta que la δόξα es el Padre; y el Hijo es el ἀπαύγασμα o la φῶς μονογενές que de aquel procede (34). Para explicar mejor su pensamiento, acude a la comparación del círculo solar: « Así como éste, resplandece todo él, y no tiene una parte brillante y otra oscura; del mismo modo, cuanta es la gloria del Padre, tanto es el esplendor del Hijo » (35). De donde concluye legitimamente que repugna entre ellos cualquier género de desigualdad (36).

Desde luego que en esta metáfora vé generalmente una doble enseñanza; a saber, que el Hijo no es ingénito sino que procede del Padre, y que nunca ha tenido comienzo su existencia, ya que nunca puede estar el Padre sin el Hijo (37). De las dos ideas, la segunda, esto es, la coeternidad del Verbo con el Padre, es con mucho la más repetida. Y sin duda que la razón de tal insistencia hay que encontrarla en que precisamente ahí veía Gregorio lo que él mismo llamó la cabeza de la herejía arriana (38). Pero tampoco faltan pasajes, en los cuales descubre en el texto del Apóstol una

---

(31) CE III-1, MG 45, 596b; III-8, 849d etc. J 2, 30; 247. Cf. MANSI, *Sacr. Concil. ... collectio*, 2, 668a. Esta misma idea ya se halla en JUSTINO, *Dial. cum Triph.*, 61, 1; TACIANO, *Adv. Graecos*, 5; TERTULIANO, *Apol.*, 21; *Adv. Prax.*, 8; LACTANCIO, *Div. Inst.*, 4, 29.

(32) CE III-7, MG 45, 817d. J 2, 219: γεννητῶς ἐκ τοῦ ἀγεννήτου φωτὸς ἀπαυγασθέντα.

(33) CE III-6, MG 45, 773ac; 785d. J 2, 180; 191.

(34) CE III-6, MG 45, 789a. J 2, 193.

(35) CE III-6, MG 45, 773b. J 2, 180.

(36) CE III-8, MG 45, 849d. 2, 247.

(37) CE I, MG 45, 448ab; 361d-364a; III-6, 773b-784b. AEE, MG 45, 516a. J 1, 200; 126; 2, 180-188; 339. *Ad Simplic.*, MG 45, 140b.

(38) CE III-6, MG 45, 768a. J 2, 175.

aclaración de la unidad divina ([39]). Tales son aquellos que hablan de la correlatividad de Padre e Hijo; es decir, que negada la existencia o la eternidad del Verbo, hay que negar necesariamente eso mismo en el Padre ([40]). Y de ahí el que arguya que si Apolinar da al Hijo un cuerpo eterno, tiene que hacer lo mismo con el Padre ([41]).

Es capital en el empleo de semejante metáfora, según la sana teología, que se considere al ἀπαύγασμα como inmanente a la δόξα o luz que lo produce; de tal modo que entre ellos no exista otra diferencia que ésta: que la luz es el principio que produce el esplendor, y el esplendor es esa misma luz en cuanto que de allí procede. ¿Apuntaría a esta reflexión Gregorio de Nisa, cuando advierte que por tal imagen sólo pretende decir que el Hijo procede del Padre y que está en el Padre: ἐξ αὐτοῦ καὶ μετ' αὐτοῦ νοεῖσθαι? ([42]) ¿No será ésta su idea cuando afirma que ninguno debe temer por este ejemplo de la Escritura; porque si bien es verdad que el esplendor y el sol que lo produce son de diversa naturaleza, pero el mismo Evangelio nos previene que el Hijo estaba en el Padre, y que es todo cuanto es el Padre ([43])?

La segunda parte del texto de S. Pablo, χαρακτὴρ τῆς ὑποστάσεως, corresponde exactamente a la primera ([44]). Gregorio usa esta metáfora con menos frecuencia que la anterior; pero cuando lo hace, es con el fin de aclarar el mismo concepto de la unión inseparable, eterna y correlativa entre el Padre y el Hijo ([45]).

Mayor interés encontramos en la relación que establece entre esta última imagen y aquella otra enunciada por S. Pablo en las palabras ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων (Philip. 2, 6). Las hace equivalentes entre sí, cuando escribe: «El que tiene en sí mismo toda la figura (χαρακτῆρα) del Padre, tiene igual forma (μορφήν) que El» ([46]). Y en otro lugar explica el alcance de esta segunda metá-

---

([39]) CE I, MG 45, 448a. J 1, 200. *De perf. christ. forma*, MG 46, 265a.

([40]) *De deitat. Filii et Sp. S.*, MG 46, 560c-561a. AEE, MG 45, 469d. CE III-6, MG 45, 788b-789a; 785cd; III-8, 844cd. J 2, 299; 192-193; 191; 241.

([41]) *Adv. Apol.*, 19, MG 45, 1160cd.

([42]) CE III-6, MG 45, 784b. J 2, 188-189.

([43]) CE III-6, MG 45, 785d. J 2, 191.

([44]) S. Basilio lo dice formalmente en la *Hom. 24*, 4: ταὐτὸν οὖν ἐστι τῇ δόξῃ μὲν ἡ ὑπόστασις, τῷ ἀπαυγ. δὲ ὁ χαρακτήρ. Gregorio afirma esto mismo practicamente con el uso que hace de los textos.

([45]) *De deitat. Filii et Sp. S.*, MG 46, 560c-561a.

([46]) CE III-8, MG 45, 849d. J 2, 247.

fora: « No dijo (el Apóstol) que tiene una forma semejante a la de Dios... sino que existía en la misma forma de Dios; pues todo lo del Padre está en el Hijo » (47). Y para aclarar más todavía el sentido de ambas metáforas, acude a la comparación de la imagen grabada en la cera con respecto al anillo que la imprimió (48). Luego para el Niseno, decir que el Hijo tiene la figura del Padre, es lo mismo que afirmar que posee la forma del Padre.

Comparando entre sí estas tres metáforas, tomadas de la Escritura, observamos que para Gregorio, todas proclaman igualmente la inseparabilidad del Padre y del Hijo. Pero además de este sentido general, cada una de ellas adquiere un matiz particular en su argumentación. La de ἀπαύγασμα explica especialmente su eterna inseparabilidad. La de χαρακτῆρ significa que posee toda la plenitud de la grandeza del Padre. Y finalmente μορφή representa la identidad de ambos (49).

Al lado de estas imágenes, y con el fin de explicarlas mejor, usa también otras que no se encuentran en la sagrada Escritura. Emplea la del candil y su resplendor (50), la del unguento y su aroma (51); llama al Hijo, aliento o respiración de Dios (52); y lo compara con el sol y su rayo (53). Por el interés que despierta esta última imagen, vamos a traducir las mismas palabras del Niseno:

« Considerando la luz ingénita, vemos que de ella sale continuamente un resplendor, cual rayo que subsiste a una con el sol. Brota del Padre, como de sol; pero existe al mismo tiempo que él, no posteriormente. Pues juntamente con el sol nace también este rayo. Más aún: Aunque nos expongamos a ser calumniados de los contrarios, lo concebiremos (νοήσομεν) no como un rayo del sol, sino como otro sol que procede del sol ingénito, y brilla a una con él por via de generación, siendo en todo igual a aquel, en hermosura, poder, esplendor, grandeza, resplandor; en una

---

(47) *Adv. Apol.*, 20, MG 45, 1164a.

(48) CE III-2, MG 45, 669d-672a. J 2, 94.

(49) CE III-6, MG 45, 788a. J 2, 192. Cf. *De perf. christ. forma*, MG 46, 265ab.

(50) *Ad Simplic.*, MG 45, 140b. *Adv. Apol.*, 19, MG 45, 1160c. CE III-6, MG 45, 776bc; 780b-789a. AEE, MG 45, 505c. J 2, 182; 185-193; 331.

(51) CE III-6, MG 45, 780b-789a. AEE, MG 45, 505c. J 2, 185-193; 331.

(52) CE III-6, MG 45, 784a. J 2, 188.

(53) CE III-6, MG 45, 773b; 780b-789a. AEE, MG 45, 505c. J 2, 180; 185-193; 331. *Adv. Apol.*, 19, MG 45, 1160c.

palabra, en todo lo que existe en el sol. Pero a la vez, pensaremos en otra (tercera) lumbrera semejante, no separada de la luz engendrada por espacio alguno de tiempo, sino brillando por medio de ella, aunque teniendo su principio en la luz primera. Es luz que brilla y resplandece como aquella, y que obra cuanto es propio de la luz. No hay diferencia alguna de lumbrera a lumbrera »... (54).

Así como estas imágenes aclaran más y más la interpretación que da Gregorio al « splendor gloriae », de análoga manera también vemos ilustrada la « figura substantiae eius », cuando llama al Verbo σφραγίς del Padre, y εἰκὼν ἀοράτου, o también ἀγαθότητος (55). Sobre esto último, añade, que lo más característico del Hijo es que se le vé como imagen, en todo semejante a aquel de quien es imagen (56). Y en el pasaje que trascribimos al hablar de la voluntad divina, presentaba al Verbo como una imagen viva, inseparablemente unida al Padre, como lo pueden estar el modelo y la imagen reflejada en el espejo (57). Sería interesante para nosotros que el Niseno hubiera explotado más todavía esta metáfora, tan manejada posteriormente por S. Agustín (58).

Aun la analogía del *verbum mentis,* le da ocasión para echar en cara a Eunomio que, si el verbo del hombre procede de su inteligencia sin división alguna (ἀμερίστως), con cuánta mayor razón podrá ser engendrado el Verbo del Padre, sin que se divida su esencia (59).

---

(54) CE I, MG 45, 416bc. J 1, 172. El mismo Gregorio ha prevenido la dificultad de extremado realismo que pudiera sugerir esta metáfora, así explicada, al advertir que por ella no se le fuera a calumniar, a lo que sospechamos, de triteista. Compárese este pasaje con un texto análogo de BOECIO en *Quomodo Trinitas unus Deus ac non tres dii,* 3: « Si dicam sol, sol, sol, non tres soles effecerim, sed unum toties praedicaverim » ... ATANASIO evita de intento el hablar de varios soles. Cf. *Orat. 3 contra Arian.,* 15.

(55) CE III-9, MG 45, 872d; I, 416a; III-2, 672a. J 2, 264; 1, 172; 2, 94. *Adv. Maced.,* MG 45, 1328a.

(56) CE III-6, MG 45, 772d. J 2, 179.

(57) CE II, MG 45, 981d. J 1, 275.

(58) Cf. SCHMAUS, *Die psych. Trinit. des hl. Augustinus,* 361-369. Para apreciar las diferencias entre S. Agustín y los Padres griegos en este particular, cf. DE REGNON, *Etud. Trin.,* 3, 320-331.

(59) AEE, MG 45, 492c. J 2, 318. Esta analogía la estudiamos más detenidamente en el capítulo VI, 4.

Tampoco deja de ridiculizar el pretexto de Eunomio de que el Padre no puede dividir su esencia al engendrar al Hijo, apelando a lo indivisible de la naturaleza de los hombres, y aun de los mismos seres irracionales ([60]).

Todas estas metáforas explican la unión inseparable entre el Padre y el Hijo. Por lo que hace al Espíritu Santo, es mucho más sobrio, como vamos a ver.

Partiendo de la exégesis de que Cristo es ungido por el Padre con la unción del Espíritu Santo ([61]), explica por esta metáfora de la unción, la inseparabilidad entre el Hijo y el Espíritu Santo. Dice así: « Así como entre el cuerpo ungido y el óleo de la unción no halla medio alguno ni el sentido ni la razón, así es de indivisible la unión del Hijo con el Espíritu Santo » ([62]). Y en otro lugar acentúa todavía más esta unidad: « Entre Cristo y el crisma (el Espíritu Santo), no imagines otra separación que la que hay entre el rey y su realeza, entre la sabiduría y el espíritu de la sabiduría, entre la verdad y el espíritu de la verdad, entre el poder y el espíritu del poder » ([63]).

Ni tampoco podía faltar la comparación con el hombre: « Así como el espíritu del hombre, que está en él, y el mismo hombre, son un sólo hombre; de igual modo el Espíritu de Dios, que está en él, y el mismo Dios, son un sólo Dios » ([64]).

3. - Si reflexionamos ahora sobre el valor de todas estas metáforas, veremos que es análogo a aquel que observábamos apropósito de la terminología de la inseparabilidad. En general se ordenan directamente a la refutación de la tesis eunomiana de la creación del Hijo. Sin embargo hay que reconocer también que de hecho se nos ha llevado más adelante. Recuérdese si no cómo descubría en las palabras de Hebr. 1, 3, la correlatividad esencial entre el Padre y el Hijo, de tal modo que la existencia del uno lleva consigo necesariamente la del otro. Téngase presente cómo en el texto de Filip. 2, 6, veía proclamada, no solamente la semejanza del Padre y del Hijo, sino su misma identidad: « No dijo μορφὴν ἔχων *ὁμοίαν* θεοῦ... ἀλλ' ἐν *αὐτῇ* ὑπάρχων τοῦ θεοῦ

([60]) AEE, MG 45, 492cd. J 2, 318-319. Ya expusimos ampliamente en el capítulo II el alcance y significado de esta comparación.

([61]) *Adv. Apol.*, 52, MG 45, 1252a. *Ad Eustat.*, Mo 447ab.

([62]) *Adv. Maced.*, MG 45, 1321a.

([63]) AEE, MG 45, 472bc. J 2, 301.

([64]) AEE, MG 45, 564d. J 2, 383.

τῇ μορφῇ [65]. No se olviden tampoco aquellas otras metáforas: la del verbo mental; la del hombre y su espíritu; la de la sabiduría y el espíritu de la sabiduría; etc.

Tal es el empeño del Niseno en poner de relieve la perfecta igualdad del Hijo con el Padre que esto le lleva a concebir al Hijo, no sólo como un rayo del sol, sino como otro sol. Reconoce que puede haber quienes aprovechándose de esta comparación le calumnien, sin duda de triteista; pero esta misma advertencia nos indica que su mente estaba lejos de caer en la triple disociación de la sustancia divina.

Si además se tiene presente la ausencia total de semejantes metáforas en los escritos de los Semiarrianos [66], hay que admitir que la mentalidad de éstos y la del Niseno son diversas; y que en definitiva, tales metáforas no pueden entenderse bien sino en la hipótesis de la identidad de naturaleza.

Mutua inexistencia de las personas divinas.

4. - La doctrina de la mutua inhabitación de las personas divinas, no es original de Gregorio de Nisa, sino que arranca del mismo Evangelio, donde la vemos expresada con toda claridad [67]. Así se entiende cómo los primeros Padres y Apologetas ya aluden a esta misma doctrina [68]. Atenágoras [69] e Ireneo [70], Clemente [71]

---

(65) *Adv. Apol.*, 20, MG 45, 1164a. Cf. CE III-6, MG 45, 788a. J 2, 192. *De perf. christ. forma*, MG 46, 265ab.

(66) Las únicas expresiones que ocurren en los Semiarrianos de Ancira y que pueden presentar algún parecido con las del Niseno, son las siguientes: Dicen del Hijo que « es semejante como luz de luz », o también, como lo es un hijo con su padre. En particular afirman de la generación del Hijo que en ella no existe μερισμός. Pero que tal palabra no deba referirse a una inseparabilidad como la del Niseno se desprende de la tesis fundamental homoyusiana. Significa sencillamente que no se partió la esencia del Padre al engendrar al Hijo, sino que ambas esencias están íntegras en los dos. Cf. EPIFANIO, *Adv. Haeres.*, 73, 18. 22. 5. 17.

(67) *Io.* 10, 28-38; 14, 9-11; etc.

(68) *Ignacio Ant.: Magn.* 7, 2; *Smyrn.* 3, 3; *Ephes.* 5, 1. JUSTINO: *Dial. cum Triph.*, 62.

(69) *Leg. pro christ.*, 10, 24. Escribe TIXERONT. *Hist. des Dogmes*, 1, 257: « Celui... qui a marqué le mieux l'unité à la fois et la distinction des personnes est Athénagore ». Cf. también LEBRETON, *Hist. du Dogme de la Trin.*, 2, 492-505.

(70) *Adv. Haeres.* 3, 6, 2; 2, 17, 8 etc. Cf. LEBRETON, *ib.*, 589.

(71) *Paedag.*, 1, 5 al final.

y Dionisio de Alejandría ([72]) la manejan abiertamente. Pero donde alcanza gran desarrollo es en los Padres del siglo IV, para los cuales, aun sin darle todavía un nombre técnico ([73]), viene a ser una de las armas más poderosas en la lucha contra el Arrianismo.

Entre los Padres griegos de esta época, (entre los latinos despertó menor interés este aspecto trinitario), Atanasio sobresale por la asiduidad en el manejo de los textos evangélicos, habiéndolos ilustrado ya al mismo tiempo con algunas metáforas ([74]). Gregorio de Nacianzo es menos rico que Atanasio en esta materia ([75]). En cambio Basilio supera a todos los anteriores en la abundancia y originalidad de las metáforas con que explica toda esta doctrina.

Pero Gregorio de Nisa, creemos que todavía aventaja a su hermano en este punto ([76]). Las comparaciones de que se vale el

---

([72]) En ATANASIO, *Sent. Dion.*, 17, MG 25, 504c-505a. Para completar la lista de los Padres en este punto, cf. DE REGNON, *Etud. Trin.*, 1, 414-416; A. CHOLLET, DTC, 2, 2528-2529; D'ALES, *De Deo Trino*, (1934) 250-252.

([73]) El término περιχώρησις empleado ya por Gregorio de Nacianzo en Cristología (*Epist. 101*, MG 37, 181c), lo trasladó más tarde el Damasceno al campo trinitario para designar esta doctrina (*De Fide Ort.* 1, 8). Cf. L. PRESTIGE, *The Journal of th. studies*, (1928) 242ss. Los escolásticos lo tradujeron posteriormente por las palabras latinas « circumincessio » y « circuminsessio ». Cf. DENEFFE, ZKT, 47 (1923) 497-532.

([74]) Cf. *Orat. 3 contra Arian.*, 1-7. De Atanasio escribe H. LECLERCQ, *Hist. des Conc.*, 1, 2, 1 (1907) 367 n., que toda su argumentación converge hacia los tres textos de *Io.* 10, 30; 10, 38; 14, 9. En *contra Arian.*, 3, 5, aduce la comparación del rey y su retrato, para explicar el « Qui videt me, videt et Patrem ».

([75]) En el Nacianceno ya está apuntada la comparación de los tres soles, *Orat. 31*, 14. También conocía las otras metáforas, corrientes entre los Padres: ὀφθαλμός, πηγή, ἥλιον, ἀκτίς, φῶς... Pero quizás se retrajo de usarlas por miedo a que ellas indujeran a algún error. Cf. *Orat. 31*, 31-32.

([76]) Compárense p. e. las metáforas usadas por los dos hermanos. En Basilio hemos hallado las siguientes: Las de Hebr. 1, 3; la mente y su verbo; cuerpo y alma; la cadena y sus anillos; fuego y calor; el alma y la vida; los colores del arco iris. Como puede recordarse, las tres primeras son comunes a los dos hermanos. Faltan en el Niseno las cuatro últimas; en cambio aparecen en él estas otras que no se hallan en Basilio: El unguento y su aroma; el aliento o la respiración; los tres soles; el espejo; la unción. El autor del *Sermo adv. Arium et Sabellium* (MG 45, 1297b-1300a), emplea estas tres: La del alma que posee distintas ciencias; la del perfume que se difunde por el aire; la de la luz del sol y el aire de la atmósfera. De éstas, la primera es casi la misma que usa el Niseno para explicar la simplicidad divina (CE II, MG 45, 1077cd. J 1, 356).

Niseno ya quedan expuestas más arriba; pues son las mismas que emplea para explicar en general la inseparabilidad de las personas divinas. Por tanto sólo nos resta investigar cómo expone el hecho de la inmanencia y la razón del mismo.

En cuanto a lo primero, se advierte que la mutua inexistencia del Padre y del Hijo la presenta fundándose en los textos del Evangelio. Para él son tres los principales.

El primero y más repetido es aquel de *Io.* 10, 38; 14, 10-11; 17, 21: « Ego in Patre, et Pater in me est ». Da la impresión de que consideraba estas palabras como un lugar de refugio en los ataques de la herejía. Por eso, según las circunstancias, se vale de él, unas veces para rechazar la inferioridad del Hijo respecto del Padre (77), y otras para demostrar que la naturaleza del Hijo es superior a la de las creaturas (78), y que Padre e Hijo son coeternos entre sí (79). Resume bien todo el alcanze que Gregorio daba a este texto la siguiente exégesis: « El orden mismo de las palabras nos explica el misterio. Puesto que no procede el Padre del Hijo, sino al revés, por eso empieza diciendo *Ego in Patre,* indicando que procede de él y no de otro. Después invierte el orden de las palabras, *et Pater in me,* significando que el que por ansia de novedades pasa por alto al Hijo, también desconoce al Padre; ya que a quien está en alguno, no se le puede encontrar fuera de allí. Por lo cual es vano todo el que, admitiendo que el Padre está en el Hijo, se imagina que encuentra algo del Padre fuera del Hijo... » (80).

Por lo que hace al modo cómo se verifica esta inmanencia, se expresa así: « Se ha de entender que están de diverso modo el uno en el otro. El Hijo está en el Padre, como la hermosura de la imagen en el modelo; y el Padre a su vez está en el Hijo, como la hermosura ejemplar en su imagen. En las imágenes hechas por manos de hombres, hay diferencia de tiempo entre la imagen y

---

(77) *De deitat. Filii et Sp. S.,* MG 46, 561b-565b.

(78) CE III-10, MG 45, 888a. J 2, 276.

(79) CE I, MG 45, 441c-448c; III-6, 792d; III-7, 817b. J 1, 196-200; 2, 197; 218.

(80) CE III-7, MG 45, 821a. J 2, 221. En algunas ocasiones, en vez de la particula ἐν emplea σύν, que de suyo no indica una unidad tan estrecha. Pero por el contexto se vé que el sentido es el mismo. Cf. CE I, MG 45, 464b. J 1, 215: συνὼν... τῷ... πατρί. CE I, MG 45, 361d. J 1, 126: σὺν αὐτῷ.

el modelo; pero aquí no se puede separar (χωρίσαι) el uno del otro, como dice el Apóstol... » (81).

Como este texto pudiera sugerir la idea de alguna separación y diversidad entre el Padre y el Hijo, por eso advierte expresamente que no sucede así. Y en otro lugar todavía insiste más en este pensamiento, diciendo que aunque el modelo y la imagen reflejada en el espejo son de diversa naturaleza, que no por esto se debe pensar otro tanto del Padre y del Hijo (82).

Otro texto frecuentemente empleado por el Niseno es el de *Io.* 1,18 « Unigenitus Filius qui est in sinu Patris ». Este es para Gregorio del todo paralelo al que acabamos de estudiar: ἴσον γάρ ἐστι τῷ ἐν κόλποις εἶναι τοῦ πατρὸς τὸν υἱὸν, τὸ ἐν τῷ υἱῷ τὸν πατέρα εἶναι λέγειν (83). Nada extraño pues que también lo emplee con idénticos fines dogmáticos (84).

Más original nos parece la interpretación de *Io.* 1,1 « In principio erat Verbum ». Juntamente con el matiz de tiempo, el cual es el propiamente indicado por el Evangelista (85), le da otro como de lugar o principio del cual procede el Verbo, que lo viene a hacer paralelo a los dos textos anteriores. Que ambas ideas, de tiempo y lugar, aparecen en la interpretación de este pasaje, lo prueba claramente el hecho de que lo emplea exclusivamente para demostrar la coeternidad del Hijo con el Padre, por medio de la inmanencia (86). Vale por muchos el trozo siguiente, en el que juega con la palabra ἀρχή: « Interpreta (Eunomio) que el que

---

(81) CE I, MG 45, 448a. J 1, 200.

(82) AEE, MG 45, 533d. J 2, 356. Así se puede explicar también por qué no usó la comparación del rey y su retrato, de Atanasio. A este propósito escribe en CE I, MG 45, 305a. J 1, 75: « El retrato o la imagen, εἰκών, es hombre solamente de nombre; en realidad el verdadero hombre lo es tan sólo el modelo o arquetipo ». Cierto que aunque no desechara reflejamente la metáfora del retrato, la sustituyó con ventaja por la del espejo. Esta viene a ser casi la misma de S. AGUSTÍN, *Serm. 117*, 9, 12, de la planta que se refleja en el agua.

(83) CE III-8, MG 45, 844c. J 2, 241.

(84) AEE, MG 45, 472a; 540c. J 2, 300; 361, donde prueba la coeternidad de Padre e Hijo. En *ib.*, 521cd. J 2, 345-346, prueba su igualdad, etc.

(85) Cf. J. KNABENBAUER, *Comment. in Ev. sec. Io.*, (1906), 69-70.

(86) *Ad Simplic.*, MG 45, 140d. CE III-3, MG 45, 684cd; III-8, 833a; 841a-844d. AEE, MG 45, 512d; 540c. Lo hace con particular insistencia en los libros CE III-6 y III-7. Cf. MG 45, 777a; 785d; 817ad J 2,105; 232; 238-241: 337; 361; 183; 191; 218-219.

estaba en el principio, tiene principio. No sabe que si tiene principio, el que está en el principio, también el mismo principio, tiene que tenerlo. Cuanto diga del principio, necesariamente tiene que confesarlo por igual del que está en el principio. ¿Cómo se va a separar del principio el que está en el principio? Cuando uno aplica su inteligencia al conocimiento del principio, comprende que no se puede separar de ese mismo principio al Verbo, que está en él; y que en ese principio, no hay comenzar ni terminar. Pero que ninguno divida por esto el dogma en dos principios. Pues uno es en verdad el principio, en el cual se contempla al Verbo inseparablemente; el cual está en todo unido al Padre» ([87]).

S. Basilio considera las palabras siguientes del Evangelista, «et Verbum erat apud Deum» (*Io.* 1,1), como el complemento de las primeras. Pues al decir el Evangelio «apud Deum» y no «in Deo», quita toda ocasión de caer en el Sabelianismo, confundiendo en una las personas ([88]). En Gregorio no recuerdo haber visto expresada esta idea. Pero por lo demás, la exégesis del texto es idéntica en ambos. Los dos lo interpretan de que el Verbo posee todo cuanto posee Dios, o, como dice el Niseno, guardando la misma palabra de S. Basilio, de que el Verbo se extiende lo mismo que el Padre, el infinito con el infinito: συμπαρατείνει τῷ ἀπείρῳ τὸ ἄπειρον ([89]).

Además de estos textos que se refieren directamente a la inmanencia, hay otros en el Evangelio, los cuales envuelven una idea análoga. Tales son: «Ego et Pater unum sumus» (*Io.* 10, 30); «Mea omnia tua sunt, et tua mea sunt» (*Io.* 17, 10); «Qui videt me, videt et Patrem» (*Io.* 14, 9). Al mismo tiempo que damos la exégesis que de ellos hace el Niseno, trataremos de investigar la relación que establece entre estos textos y los otros tres del grupo anterior.

Las palabras «Ego et Pater unum sumus», en cuya exégesis Gregorio sigue la corriente tradicional, son en su mano espada

---

([87]) AEE, MG 45, 517c. J 2, 341.

([88]) *Hom. 16*,4.

([89]) CE III-2, MG 45, 624c-625c; I, 445c. J 2, 54-55; 1, 199. *Ad Simplic.*, MG 45, 140d. ¿Pensarían los Capadocios al expresarse así en la razón formal de la περιχώρησις? No es probable. Pero de hecho en esa razón de inmensidad la ponen teólogos como SUÁREZ, *De Trin.* 4,16,11; RUIZ DE MONTOYA, *De Trin.*, disp. 107, s. 7, n. 9 y 14.

de doble filo contra el Sabelianismo y el Arrianismo; explicándolas en el sentido de que hay que distinguir claramente las personas dentro de la unidad de la naturaleza (90). Pero nótense las palabras con que, apoyado en el mismo texto, recalca esa unidad, exigiendo no sólo κοινωνίαν θεότητος... ἀλλ' ἑνότητα, que llegue hasta la mutua inseparabilidad del Padre y del Hijo (91).

Hay dos pasajes, en los cuales se relaciona este mismo texto con la idea de inmanencia. Eunomio había dicho maliciosamente: πιστεύομεν εἷς τὸν ἕνα καὶ μόνον ἀληθινὸν θεόν... (92). Y también: εἷς γάρ καὶ οὗτος (el Espíritu Santo) ὢν καὶ κρῶτος καὶ μόνος (93). Gregorio por su parte recoge esas expresiones y las enmienda, introduciendo bajo ese ἕνα no sólo al Padre, como quería Eunomio, sino también a las otras dos personas. El motivo que le fuerza a ello es porque «unum sumus»; y no de cualquiera manera, sino porque ἐν τῷ ἑνὶ ὁ λόγος ἐστί (94). Lo mismo dice del Espíritu Santo al escribir que él es el ὁ ἀχωρίστως ἐν τῷ ἑνὶ θεωρούμενος, καὶ πρῶτος ὁ ἐν τῷ πρῶτῳ, καὶ μόνος ὁ ἐν τῷ μόνῳ (95). Por donde parece que la razón suprema de la unidad la halla en la reducción del texto estudiado, a la mutua inexistencia de las personas.

Todavía es más expresa esta dependencia respecto de los otros dos textos, *Io.* 17, 10 y 14, 9. «Cuanto tiene el Padre, escribe, lo posee también el Hijo, porque son una misma cosa y porque el uno está en el otro» (96). Por estas palabras aparece bien claro que el *Io*, 17, 10, tan frecuente en las obras del Niseno, era en este caso consecuencia y explicación de las ideas de unidad e inmanencia. Así se pueden entender también estos

---

(90) CE I, MG 45, 404cd; III-9, 864d. J 1, 162-163; 2,257. La misma interpretación dan TERTULIANO, *Adv. Prax.*, 22; HILARIO, *De Trin.*, 7, 35; NOVACIANO, *De Trin.*, 27; AMBROSIO, *De Spir. S.*, 3, 16, 116; ATANASIO, *Contra Arian.*, 3,9; S. AGUSTIN, *Contra Max. arian.*, 1, 12.

(91) *In illud «Quando sibi subiecerit omnia...»*, MG 44, 1321ab. AEE, MG 45, 484c. J 2, 311.

(92) AEE, MG 45, 476b. J 2, 304.

(93) AEE, MG 45, 564a. J 2, 381.

(94) AEE, MG 45, 476c-477b. J 2, 304-306.

(95) AEE, MG 45, 564d. J 2, 383.

(96) CE III-1, MG 45, 589a. J 2, 24. El pensamiento de *Io.* 17, 16 y 16, 15 es el mismo. De ordinario no hace más que referirse a la idea, sin citar las palabras textuales. Pero cuando hace esto último, prefiere citar *Io.* 17, 16.

otros lugares: « El Hijo es en el Padre todas las cosas » (97). « Está en el Padre, según todo lo que tiene el Padre » (98). « Llena el seno del Padre, siendo en su propia plenitud todas las cosas » (99). « Está en el principio, y es todo cuanto es el principio » (100).

Por lo demás era obvio que el Niseno echara mano de este texto, « mea omnia tua sunt, et tua mea sunt », para refutar cualquier género de inferioridad en el Hijo (101); ya que para Gregorio tales palabras llevan su eficacia hasta el punto de que en virtud de ellas, el Hijo posee no sólo las cosas del Padre, sino al mismo Padre: πάντα ἔχει ἐν ἑαυτῷ τὰ πατρῷα, μᾶλλον δε καὶ αὐτὸν τὸν πατέρα (102); y no solamente alguna parte del Padre, sino al Padre todo entero: ὅλον γὰρ ἔχει ἐν ἑαυτῷ τὸν πατέρα, καὶ οὐχὶ μέρος αὐτοῦ (103). En esta recíproca comunidad de bienes, exceptúa una sola cosa; la cual por otra parte, así lo advierte él mismo, no perjudica en nada a la unidad de la naturaleza (104). Es ésta la paternidad y la filiación (105), o lo que es igual, que el Padre es ingénito y el Hijo no lo es (106). Y esto por la razón de que, quitado esto, no habría modo de distinguir las personas (107).

También considera nuestro Doctor como una consecuencia de la existencia del Padre en el Hijo, las palabras « Qui videt me, videt et Patrem » (*Io.* 14, 9) (108). Interpreta que con ellas designaba Jesucristo su divinidad (109), proclamando juntamente su perfecta igualdad con el Padre (110). Más; quiere que de ellas se deduzca « que el Padre ha engendrado otro él mismo, ἄλλον ἑαυτόν, sin salir de sí mismo, y al propio tiempo mostrándose todo en

---

(97) AEE, MG 45, 541d. J 2, 363.
(98) CE III-6, MG 45, 772c. J 2, 179.
(99) CE III-1, MG 45, 593d. J 2, 28-29.
(100) CE III-6, MG 45, 785d. J 2, 191.
(101) CE III-8, MG 45, 849c-852a; III-9, 864bc. AEE, MG 45, 521bc, y muchos otros lugares. J 2, 246-247; 256; 345.
(102) CE II, MG 45, 984a. J 1, 276.
(103) AEE, MG 45, 485d. Cf. ib. 477c. J 2, 314; 306.
(104) *Ad Simplic.*, MG 45, 141a. CE III-8, MG 45, 837a. J 2, 235.
(105) AEE, MG 45, 493b. J 2, 320.
(106) CE I, MG 45, 440ab. J 1, 193.
(107) CE II, MG 45, 921b-924b. J 1, 226-227.
(108) CE III-2, MG 45, 672a. J 2, 94.
(109) CE III-4, MG 45, 720d-721a. J 2, 136.
(110) *De perf. christ forma*, MG 46, 265b.

él » ([111]). Lo explica con una imagen: « Así como el que contempla el círculo solar, colige de ahí la grandeza del mismo sol; de igual manera, en la grandeza del Hijo se dibuja la grandeza del Padre; de tal modo que cual se vé la grandeza del Hijo, tal se debe creer la del Padre » ([112]).

Todavía encontramos otros textos, relacionados también por el Niseno, con la inmanencia. Escribe del Padre que « lucem inhabitat inaccessibilem » (*1 Tim.* 6, 16). « Pues bien; el Hijo es esa luz inaccesible en la cual habita el Padre, o, en la cual está el Padre » ([113]). Parecida es la exégesis que hace de *Mt.* 11, 27: « Nemo novit Filium nisi Pater, neque Patrem quis novit nisi Filius » ([114]). Y lo mismo debe decirse del *1 Cor.* 2, 10: « Spiritus enim omnia scrutatur etiam profunda Dei » ([115]).

Por todo lo dicho se vé cómo el Niseno expuso sobradamente el hecho de la mutua inhabitación del Padre y del Hijo. De paso se habrá observado también cómo aquí, lo mismo que en otros puntos, razona exclusivamente a base de la Escritura. Cosa tanto más digna de notarse cuanto que se ha exagerado no poco el predominio de su filosofía sobre las fuentes de la revelación. Atendiendo al uso que hace de los textos del Evangelio, éstos se pueden clasificar en dos grupos: Al primero pertenecen aquellos tres de *Io.* 10, 38; 1, 18 y 1, 1; los cuales hablan abiertamente de la inmanencia, y que por tanto son considerados por Gregorio como primordiales. Y en el segundo hay que poner todos los restantes (*Io.* 10, 30; 17, 10; 14, 9 etc.). Estos últimos ofrecen la particularidad de que, al menos en algunas ocasiones, los explica por aquellos primeros.

5. - En cuanto a la afirmación del hecho de la inmanencia respecto del Espíritu Santo, el obispo de Nisa es menos abundante. Hay que tener presente que, aun superando como supera en esto a los otros Capadocios, la conducta de los herejes y la mayor escasez de textos en el Evangelio no le dieron tanta ocasión para ello. Por lo demás su doctrina es análoga a la que

---

([111]) AEE, MG 45, 493b. J 2, 320.

([112]) CE III-6, MG 45, 773a. J 2, 180.

([113]) CE III-10, MG 45, 896bc. J 2, 283-284.

([114]) AEE, MG 45, 477c. CE III-6, MG 45, 793b. J 2, 306; 198. *De deitat. Filii et Sp. S.*, MG 46, 564a.

([115]) CE II, MG 45, 1041b. J 1, 325-326, lo entiende del Espíritu Santo. *Ib.* 984bc. J 1, 276, lo interpreta del Hijo.

acabamos de ver respecto de las dos primeras personas, como aparece por los textos siguientes:

« Si el Hijo, escribe, tiene todo lo del Padre, a su vez todo lo del Hijo se vé en el Espíritu » ([116]). « El Espíritu Santo es inseparable de Dios (i. e. del Padre), en el cual está; y del Verbo de Dios, al cual acompaña » ([117]). Y en otro lugor: « Antes de toda creación, antes de todos los siglos, antes de cuanto nosotros podemos pensar, siempre el Padre es Padre, y el Hijo está en el Padre, y con el Hijo el Espíritu Santo » ([118]). Todavía aducimos otro pasaje para llamar la atención sobre el modo según el cual considera la inhabitación del Espíritu Santo en el Padre, que es en compañía del Hijo, como su Espíritu: « Desde la eternidad se contempla al Hijo en el Padre; el cual (el Hijo), es sabiduría, verdad,... Y también desde la eternidad se vé al Espíritu Santo juntamente con él (el Hijo); el cual (el Espíritu Santo), es el espíritu de la sabiduría, de la verdad, del consejo y de la inteligencia, y todo cuanto es el Hijo » ([119]).

Por estos textos consta suficientemente que la inmanencia es mutua: Padre e Hijo están en el Espíritu Santo; y éste a su vez, como espíritu del Hijo, está también en el Padre. Por lo demás, hace bien a este propósito la reflexión general con que el Niseno concluye el libro primero contra Eunomio: Cual es la unión del Hijo con el Padre, tal es la del Espíritu Santo respecto del Hijo ([120]). De ahí que logicamente podemos aplicar a la tercera persona cuanto queda dicho del Hijo.

6. - Cuanto tienen de rico los escritos del Niseno en la afirmación del hecho de la inmanencia de las tres personas, otro tanto se advierte de penuria en la explicación o razonamiento de esa misma verdad.

Una razón obvia de la inmanencia, sería la consustancialidad. Así lo es de hecho en la teología latina. En Gregorio de Nisa también se encuentran algunos textos, en los cuales efectivamente parece fundar la idea de inmanencia en la unidad de la sustancia ([121]). Pero estos pasajes son raros; y hay que confesar que de

---

([116]) *Epist. 24*, MG 46, 1092c. P 75.

([117]) *Orat. Cat.*, 2, MG 45, 17c. S 15.

([118]) *Adv. Maced.*, MG 45, 1316b.

([119]) AEE, MG 45, 472c. J 2, 301. *Adv. Maced.*, MG 45, 1316b.

([120]) CE I, MG 45, 464bc. Cf. AEE, MG 45, 549c. J 1, 215; 2, 369.

([121]) AEE, MG 45, 484c. CE III-1, MG 45, 589a; III-2, 672ab etc. J 2, 311; 24; 94.

ordinario, en su lucha contra la herejía, la consustancialidad, no es punto de partida, sino consecuencia y resultado de la inexistencia de las personas ([122]). Por consiguiente no se puede decir simplemente que Gregorio de Nisa ponga la razón de la inmanencia en la consustancialidad de las personas.

Pero existe por el contrario otra serie de textos dignos de consideración. « Según el Evangelio, escribe Gregorio, el Dios Unigénito salió del Padre, y está en el Padre » ([123]). « Le engendró el Padre, pero sin salir de sí mismo » ([124]). Y si emplea las metáforas del aliento, del aroma y del rayo de sol, con ellas sólo quiere explicar que el Hijo procede del Padre, y está en él; advirtiendo expresamente que no se aplique a las personas divinas la separación y diversidad que tales imágenes pudieran representar ([125]). « El esplendor que engendra la luz, prosigue, no disminuye ni se divide en partes. Si el hombre produce indivisiblemente su verbo mental, con cuánta mayor razón sucederá esto mismo en Dios » ([126]).

En estos textos aparecen unidas las dos ideas de origen y de inmanencia. ¿No significará esto que para el Niseno la razón de la mutua inhabitación de las personas divinas está en el origen de dichas personas; el cual a un mismo tiempo las hace inconfundibles e inseparables?

Los textos no nos permiten llegar a una conclusión más definitiva sobre la razón de la inmanencia. Y es que el Obispo de Nisa no se puso de propósito a resolver este problema. Para él lo interesante era el hecho mismo de la inmanencia, como medio de demostración de la unidad divina.

([122]) Con esto queda solucionada la cuestión, por lo que hace al Niseno, de si la περιχώρησις en los Padres es argumento *a priori* o *a posteriori*. Sabido es que PETAU, *De theol. Dogmat.*, 2, 16, 2, defiende esto último. En cambio DE REGNON, distinguiendo entre Padres latinos y Padres griegos, admite que los latinos siguieron ese proceso; pero lo niega respecto de los griegos. (*Etud. Trin.*, 1, 409-420). A. RUIBAL, *Los Problemas fundamentales de la Filosofía y del Dogma*, 5, 10, n. 406-407, p. 424ss.; n. 366-367, p. 368-369, sostiene con ardor la misma sentencia de P. DE REGNON. Cf. también GALTIER, *De Trin.*, (1933) 273.

([123]) CE III-1, MG 45, 596b. J 2, 30.

([124]) AEE, MG 45, 493b. J 2, 320.

([125]) CE III-6, MG 45, 784b. J 2, 189.

([126]) AEE, MG 45, 492c. J 2, 318.

En todo caso nos parece evidente que los textos que preceden deben entenderse de una inmanencia real. La cual, al propio tiempo, es el fundamento de esa otra inmanencia que podemos llamar *lógica*, y a la que el Niseno se refiere repetidas veces, cuando dice que el nombre de Padre envuelve relación al Hijo; y que no existe realmente, ni se puede hablar de Padre, si el Hijo no hace verdaderas tales expresiones ([127]). Escribe así: « El nombre de Padre significa por igual dos personas; ya que la idea de Hijo sigue espontaneamente al nombre de Padre ». Y también: « Nuestro misterio, al decir Padre, nos manda pensar en el Padre del Hijo » ([128]).

7. - Un punto de vista que aclara no poco el concepto de la περιχώρησις es la conducta tan distinta que observa el Niseno y los herejes ante los mismos textos de la inmanencia. Aquel, y en general los Padres del siglo IV, deducen de ellos sencillamente la unidad de naturaleza. En cambio, de los Arrianos sabemos por Atanasio y Epifanio que los interpretaban de una unión moral, de cierta concordia o armonía de voluntades, afirmando expresamente que no se habían de entender de la unidad de naturaleza ([129]).

En particular respecto de Eunomio, sospecho que éste veía la dificultad que dichos textos creaban a sus innovaciones. Y así se explica el que no los cite claramente en ninguna de las dos Apologías. Solamente en la segunda hay una alusión tímida, pero que quizás sea suficiente para revelarnos su mentalidad. Dice así: « No existe, no se puede decir con propiedad que exista, el que está en el seno del que existe, el que está en el principio, el que está en Dios » ([130]). Consecuentemente interpreta el texto de Hebr. 1, 3 en el sentido de que el Hijo es imagen (εἰκὼν καὶ σφραγίς) de la operación y de las obras del Padre, en ningún modo de su esencia ([131]). De donde resulta que para

---

([127]) AEE, MG 45, 469b; 481d-484a; 472a; 509d-512a; 549b; 560a. CE III-2, MG 45, 676a. CE I, MG 45, 433bc. J 2, 299; 310; 300; 335; 369; 377; 97; 1, 88. Por eso acusa a Eunomio porque pretende sustituir los nombres revelados por los de *sustancia* o *creatura*, para evitar que aquellos sugieran en el lector la relación propia y natural que en sí mismos encierran. Cf. CE I, MG 45, 297d-300c. AEE, MG 45, 468d. J 1, 69-70; 2, 298.

([128]) CE I, MG 45, 445c. AEE, MG 45, 537a. J 1, 199; 2, 358.

([129]) ATANASIO, *Contra Arian.*, 3, 1 y 17. EPIFANIO, *Adv. Haeres.*, 69, 19 y 67.

([130]) CE III-8, MG 45, 841a-84*d*d. J 2, 238-241.

([131]) AEE, MG 45, 540a-541d. J 2, 360-363.

Eunomio estos textos, lejos de sujerirle ningún género de unidad, le llevan a afirmar la creación temporal del Hijo. Por lo tanto Eunomio da a los textos de la inmanencia el significado de que el Hijo está y existe en la voluntad del Padre, en cuanto que éste fué el que le dió el sér. Esto no era sino la consecuencia de lo que había escrito en la primera Apología: « El Dios ingénito... engendró, creó e hizo al Hijo con su poder y con su operación... sin usar para nada de su naturaleza; sino que le engendró con sóla su voluntad » (132).

¿Qué sentía el Niseno de semejante interpretación? Que era impía; pues llevaba a la destrucción de Padre e Hijo: « Si arguyen, dice, que el Hijo no existe, porque está en el Padre, también tienen que admitir necesariamente que tampoco existe el Padre; pues éste a su vez está en el Hijo » (133).

Entre los Anomeos y los Ortodoxos, existía el grupo intermedio de los Semiarrianos. La fuerza con que éstos combatieron el arrianismo extremo pudiera dar esperanzas de que hubiesen echado mano de los textos de la inmanencia. Pero resulta que no fué así. En los dos escritos, conservados por Epifanio, no aparecen más textos que puedan referirse a la inmanencia que estos tres: « Qui videt me... »; « In principio erat Verbum »; « Cum in forma Dei esset... ». Pues bien; aun éstos los interpretan de un modo ajeno a la inmanencia (134). De donde podemos concluir justamente que no sólo los Anomeos, sino también los mismos Semiarrianos consideraban estos lugares del Evangelio como opuestos a su doctrina, o cuando menos como ajenos a ella. Al contrario, la insistencia del Niseno en dichos textos, parece significar claramente que éstos explicaban maravillosamente su pensamiento; el cual en consecuencia no puede ser ni el anomeo ni el homoyusiano, sino solamente el de la unidad concreta de naturaleza.

8. - Pero hay una dificultad que parece echar por tierra todo lo hasta aquí edificado. ¿Es verdad que reconoce el Niseno un cierto género de inmanencia aun entre los mismos hombres? Hé aquí un pasaje que pudiera sugerir esta idea. Viene resolviendo aquella objeción de los Eunomianos, ὁ ὢν πῶς γεννᾶται, « el que ya existe, ¿cómo puede ser engendrado? » Asentada de antemano la coeternidad del Hijo con el Padre, por medio de la inmanen-

---

(132) *Apolog. prima*, 28, MG 30, 868ab.
(133) CE III-8, MG 45, 844c J 2, 241.
(134) EPIFANIO, *Adv. Haeres.*, 73, 16. 11. 17. 18.

cia, esclarece la solución de la dificultad de la siguiente manera: «Mas, ¿a qué digo todo esto? Pues *ni aun de los hombres* (οὐδὲ γὰρ ἐπὶ τῶν ἀνθρώπων) se puede decir con propiedad que fué engendrado cuanto no existía. Muchas generaciones antes de que Leví fuera realmente engendrado, ya dió los diezmos a Melquisedec. Así lo dice el Apóstol... Y añade la razón: porque estaba o existía *in lumbis patris sui*... Si pues el hombre, *en cierto modo*, (πρόπον τίνα), existe ya cuando es engendrado, según el testimonio del Apóstol, en cuanto que preexiste por lo común de la naturaleza en aquel que le engendra, ¿cómo se atreven a decir que fué engendrado cuando no existía, el que está en el Padre, como lo dice él mismo: Yo estoy en el Padre, y el Padre está en mi?» ([135]).

Ciertamente estas palabras «que el hombre preexiste por lo común de la naturaleza en aquel que le engendra», parecen indicar algún modo de inmanencia, en cuanto que padres e hijos se identifican con la misma naturaleza. Ahora bien; la identidad de naturaleza que existe entre los hombres, en realidad, es solamente abstracta o genérica. En consecuencia, al comparar el Niseno la inmanencia divina con la humana, pudiera pensarse que aquella también es abstracta; y de este modo caería por tierra cuanto sobre la identidad física dejamos dicho más arriba.

Para la solución de esta dificultad, téngase presente que tales expresiones son fruto del realismo platónico de Gregorio de Nisa, como ya queda explicado en el capítulo II. Por consiguiente, en esta comparación, la humanidad de padres e hijos, no es una idea abstracta, como sucede en el sistema aristotélico, sino una realidad, concebida al modo de las ideas platónicas. Y aun dentro de esta misma posición, nótense bien aquellas expresiones que subrayamos de intento: «ni aun de los hombres...»; «en cierto modo». Las cuales indican claramente que, según el Niseno, no es idéntica la inmanencia de la S. Trinidad y la de los hombres; sino que de esta última se vale como de una comparación para dar a entender aquella. En cambio, respecto de las personas divinas, nunca emplea una frase como esa, «en cierto modo»; sino que afirma sencilla y absolutamente la mutua inhabitación de las mismas. Señal de que esta inmanencia es superior aun a ese mismo género de inmanencia que pudiera concebirse en la hipótesis del realismo platónico.

([135]) CE I, MG 45, 441b-445d. J 1. 195-200.

9. - Dirigiendo ahora una mirada de conjunto a la doctrina del Niseno acerca de la inmanencia, podemos resumirla en las siguientes conclusiones:

1). Lo más saliente en esta materia es la incansable afirmación del hecho de la inmanencia real de las personas divinas. De intento lo hemos expuesto con todo detalle, para darle el relieve que en realidad le corresponde; y para que así, visto el contraste con los herejes, apareciera más claramente la distinta mentalidad del Niseno y de sus contrarios.

2). Así como el fundamento de la inseparabilidad de las personas divinas está para Gregorio en la mutua inhabitación de las mismas, así también la razón de la inmanencia hay que ponerla probablemente en el origen de las personas. La consustancialidad, en Gregorio de Nisa, debe considerarse como resultado de la inmanencia.

3). Paralelamente a la inmanencia trinitaria, en cuya exposición creemos que el Niseno supera a cuantos le precedieron, se desenvuelve en sus escritos otra clase de inmanencia entre las dos naturalezas de Jesucristo. Esta suele llamarse en Cristología «comunicación de idiomas». Por ser de naturaleza muy diversa de la primera hemos omitido su estudio, como impropio de este lugar ([136]).

4). Finalmente, por lo que hace al sentido de lo formula μία οὐσία τρεῖς ὑποστάσεις, lo mismo la idea de inseparabilidad que la de inmanencia, exigen manifiestamente que la unidad de naturaleza, enunciada por el Niseno con estas palabras, sea la identidad física de una naturaleza concreta dentro de la distinción de las personas.

([136]) Hé aquí los textos principales: CE III-3, MG 45, 704d-705d; 708. CE III-4, todo entero, MG 45, 709-737. CE III-10, MG 45, 885. AEE MG 45. J 2, 122-124; 125-126; 127-150; 274-275; 368-370. *Adv. Apol.*, 24,42, MG 45, 1176bc; 1224ab. *Adv. Apol. ad Theoph. Alex.*, MG 45, 1276c-1277c. Por lo demás, LENZ, en su monografía *Jesus Christus nach der Lehre der hl. Greg. von Nyssa*, 92-93, ya ha hecho algunas observaciones sobre este particular.

CAPITULO VI

El modo de origen de las personas divinas.

τρόπος τῆς ὑπάρξεως
(CE I, MG 45, 316c)

1. *Fórmula suprema de unidad.* — 2. *El origen de las personas, según los Eunomianos.* — 3. *La persona del Padre.* — 4. *La generación del Verbo. Cualidades de la misma: limpia, eterna, voluntaria, verdadera. El misterio.* — 5. *Los nombres de Jesucristo.* — 6. *El origen del Espíritu Santo.* — 7. *Nombres de la tercera persona.*

1. - Tratando de explicar la unidad divina hemos visto incidentalmente cómo Gregorio de Nisa acudía en último término a la idea de que en Dios toda es una misma cosa si se exceptúa la diferencia de las personas. Ello equivale a expresar con otras palabras el sentido de la formula μία οὐσία τρεῖς ὑποστάσεις. Por lo tanto es justo que entremos en el análisis detenido de esa expresión que se nos presentaba como la clave para la solución del problema. Daremos primeramente las diversas fórmulas en que aparece este pensamiento, y después lo estudiaremos a la luz del origen de las personas divinas [1]; ya que ahí está para el

[1] De intento omitimos el nombre técnico de *procesiones*, para acomodarnos aun en el lenguaje e la mentalidad del Niseno. El expresaba esta idea con la frase τρόπος τῆς ὑπάρξεως, que nosotros traducimos, *modo de existencia o de origen*. Usa esta expresión hablando del origen del Hijo y del Espíritu Santo, en CE I, MG 45, 316c. J 1, 84; y hablando solamente del Hijo, en CE III-2, MG 45, 632d; III-6, 793a. J 2, 61; 197. En CE I, MG 45, 404c. J 1, 162, la emplea tratando del origen de Adán y Abel. En el sentido de «relatio subsistens», cree HOLL, *Amphil. von Ikonium*, 240-245, que no se encuentra hasta Anfiloquio. Refiriéndose a Jesucristo también usa nuestro Doctor la expresión τρόπος τής ὑποστάσεως. Cf. *Adv. Apol.*, 54, MG 45, 1256b.

Niseno la verdadera explicación de tales fórmulas, y el mismo fundamento del dogma de la Trinidad.

No recogemos sino los principales pasajes. La idea dominante en todos ellos es que la única diferencia que existe en la santa Trinidad es la de las personas. Fijándonos en los variados matices con que aparece esta idea general, clasificamos los textos en los siguientes grupos:

Primero. Aquellos en los cuales se dice que no hay diferencia alguna en la naturaleza (A), o se excluye en concreto la concepción eunomiana de las sustancias desiguales (B):

A. - « Decimos... que no se encuentra diferencia alguna de naturaleza en la santa Trinidad, fuera de aquella (ἐκτός) del orden de las personas y la confesión de las hipóstasis » (2).

« Por estos nombres (Padre, Hijo y Espíritu Santo), no se nos enseña la diferencia de naturaleza, sino las sólas propiedades (μόνας... ἰδιότητας) distintivas de las hipóstasis; para que conozcamos que ni el Hijo es el Padre, ni el Padre es el Hijo, ni el Hijo o el Padre es el Espíritu Santo » (3).

B. - « La naturaleza increada... posee una propiedad, conforme con la grandeza de la naturaleza; la cual no consiste en ser mayor o menor, como piensa Eunomio,... sino en la suma perfección y en la excelencia incomprensible que se conoce por las propiedades de cada una de las personas ». A continuación explica la triple ἰδιότης por la cual se distingue una persona de otra (4).

Segundo. Se afirma en general que en Dios todo es la misma cosa:

A. - « Decimos que el que tiene todo lo de su propio Padre, es otro aquel, excepto el ser Padre (ἄλλος ἐκεῖνός ἐστι, πλήν...); y el que tiene todo lo del Hijo, muestra en sí mismo a todo el Hijo, fuera de (πλήν) aquello de ser Hijo » (5).

---

(2) *Epist. 24,* MG 46, 1092a. P 74.
(3) AEE, MG 45, 472d. J 2, 301.
(4) CE I, MG 45, 336ab. J 1, 101-102.
(5) AEE, MG 45, 493b. J 2, 320.

« Decimos que todo eso (lo del Padre), conviene también al Hijo Unigénito; ponemos la diferencia en sóla la razón de innascibilidad (ἐν μόνῃ τῇ κατὰ τὸ ἄναρχον ἐννοίᾳ) » (6).

B. - « El Espíritu Santo no difiere en nada del Padre y del Hijo... excepto (ἐκτός) en que posee una hipóstasis propia; ya que tiene su origen de Dios (del Padre), y es (Espíritu) de Cristo, como está escrito » (7).

« Quitada la diferencia (ἐκτός) de orden e hipóstasis, no admitimos diferencia alguna. Sólo decimos que se enumera el tercero después del Padre y del Hijo » (8).

« Lo mismo sentimos del Espíritu Santo, el cual se distingue en sólo el orden (ἐν μόνῃ τῇ τάξει) » (9).

C. - « Quitada la razón de causa (λόγου τῆς αἰτίας ὑπεξηρημένου), en nada (ἐν μηδενί) difiere la santa Trinidad » (10).

« El dogma eclesiástico pregona en el Padre, en el Hijo y en el Espíritu Santo, un mismo poder, una misma bondad, naturaleza y gloria, y todo lo de este género, exceptuando (πλήν) la diferencia de las hipóstasis » (11).

Tercero. Advierte con razón que no se dé en el otro extremo de identificar hasta las personas. Pues así como *sólo* las distingue la razón de αἴτιον y αἰτιατόν (A), así también esa misma razón las distingue *suficientemente* (B). Explica en qué consiste la distinción de las personas (C):

A. - « Confesando lo invariable de la naturaleza, no negamos la diferencia de causa y causado; por sóla la cual (ἐν ᾧ μόνῳ) conocemos que se distingue una persona de otra... » (12).

B. - « Poniendo en la santa Trinidad esta diferencia de creer que una persona es causa y otra causada, ya no

---

(6) CE I, MG 45, 396a. J 1, 154.
(7) *Adv. Maced.*, MG 45, 1304a.
(8) *Adv. Maced.*, MG 45, 1317c.
(9) CE I, MG 45, 464b. J 1, 215.
(10) CE I, MG 45, 494c. J 1, 215.
(11) AEE, MG 45, 560c. J 2, 378.
(12) *Ab Ablab.*, MG 45, 133b.

se nos puede acusar de que con lo común de la naturaleza confundimos la razón de las hipóstasis » (13).

C. - « Las personas de la divinidad no difieren mutuamente en tiempo, ni en lugar, ni en voluntad, consejo u operación, ni en ninguna de esas afecciones que vemos en los hombres: sino solamente (ἢ μόνον) en que el Padre es Padre y no Hijo, el Hijo es Hijo y no Padre, e igualmente en que el Espíritu Santo no es ni Padre ni Hijo » (14).

Cuarto. Consiguientemente, todos los nombres son comunes a las tres personas, excepción hecha de los personales:

« Todo nombre honroso se predica del Espíritu Santo lo mismo que del Padre y del Hijo, exceptuados aquellos (πλήν) con los cuales se distinguen mutuamente las hipóstasis con claridad y sin confusión. Digo que ni el Padre ni el Hijo se llaman Espíritu Santo... » (15).

De la sóla lectura de tales fórmulas se desprenden varias conclusiones importantes:

1) Según estas fórmulas, en la Trinidad, todo es *una sóla cosa,* si se exceptúa la *única diferencia* de las personas (ἐκτός, πλήν, μόνον, ἓν μηδενί,...).

2) Las personas se distinguen entre sí claramente y sin confusión (τρανῶς καὶ ἀσυγχύτως) (16). En concreto, la distinción del Espíritu Santo la señalaba con tres fórmulas: distinción de hipóstasis (καθ' ὑπόστασιν); distinción de orden y de hipóstasis (κατὰ τάξιν καὶ ὑπόστασιν); distinción de orden (ἐν μόνῃ τῇ τάξει). Pero todas esas fórmulas significan la misma idea. El hablar de τάξις en el Espíritu Santo, lo tengo por una alusión expresa a la manera particular de su origen; el cual es lo que constituye su personalidad y le distingue de las otras personas (17). Tanto más

(13) *Ab Ablab.*, MG 45, 133d.

(14) *Adv. Graec.*, MG 45, 180c.

(15) *Ad Simplic.*, MG 45, 144ab.

(16) No es sólo en estas fórmulas donde afirma el Niseno la distinción real de las personas divinas; pues esta es una idea que se extiende por toda su obra trinitaria. Cf. *Adv. Graec.*, MG 45, 176-177b. CE III-5, MG 45, 744bc. J 2, 155. *De orat. domin.*, 3, MG 44, 1160c. *Orat. Cat.*, 1-4, MG 45, 13-20. S 7-18.

(17) Cf. *Epist. 24*, MG 46, 1092a. P 74. *Adv. Maced.*, MG 45, 1304a. En esta jerarquía de las personas divinas, el Espíritu Santo ocupa, según

que no es cosa diversa de aquello que decía refiriéndose a toda la Trinidad: que la distinción entre las personas divinas hay que ponerla tan sólo en la razón de αἴτιον y αἰτιατόν.

3) Esta razón de αἴτιον y αἰτιατόν, da origen a las propiedades personales: ἀγέννητος — μονογενής — ἐκ τοῦ πατρὸς καὶ διὰ τοῦ υἱοῦ [18]. Y estas propiedades personales son las que constituyen en concreto la distinción de las hipóstasis: ἡ μὲν γὰρ τῶν ὑποστάσεων ἰδιότης, τρανήν τε καὶ ἀσύγχυτον ποιεῖται τὴν τῶν προσώπων διαστολήν [19].

4) Por otro lado, esta misma razón de αἴτιον y αἰτιατόν proclama la identidad de naturaleza. Pues dice que «con estos nombres no significamos la naturaleza... sino la diferencia de estados o modos de ser (κατὰ τὸ πῶς εἶναι); no dividimos la naturaleza, sino que enseñamos solamente que el Hijo no existe por innascibilidad, y que el Padre tampoco existe por generación» [20]. Lo cual aparece más claro todavía si se tiene presente aquel pensamiento de Gregorio de que, quitada esta diferencia de αἴτιον y αἰτιατόν, se cae, no sólo en la confusión de las hipóstasis, (esto en absoluto podría tener lugar aun en la hipótesis homoyusiana), sino en el mismo error de Sabelio [21]; el cual, según confesión del Niseno, no admitía más que un sólo sujeto, ἓν τὸ ὑποκείμενον [22]. Por donde se vé que por una parte la razón de αἴτιον y αἰτιατόν no es un mero *distintivo* de las personas, sino un *constitutivo* de las misma; y por otra, que la

---

Gregorio, el tercer lugar. Pero advierte expresamente que esto no significa inferioridad alguna, como lo prueba por la Escritura, y por esta razón de que la enumeración sólo indica cuántos son, prescindiendo de la igualdad o diversidad de su naturaleza. Cf. *Adv. Maced.*, MG 45, 1308b; 1317c. *Epist. 24.* ib.

(18) CE I, MG 45, 336bcd. J 1, 102-103. El διὰ τοῦ υἱοῦ, ¿estará inspirado en Gregorio Taumaturgo? En su símbolo se lee: δί υἱοῦ πεφηνός. (*Vita S. Gr. Taumat.*, MG 46, 912d). Cf. HAHN, *Bibliotek der Symbole*, 186, p. 254. Sobre las fórmulas correspondientes en Basilio y en el Nacianceno, cf. HOLL, *Amph. von Ikonium*, 211-216.

(19) AEE, MG 45, 472c. J 2, 301.

(20) *Ad Ablab.*, MG 45, 133c.

(21) *Ad Ablab.*, MG 45, 133b. CE II, MG 45, 921d. J 1, 227.

(22) CE I, MG 45, 320b. J 1, 87. Para el sentido de individualidad de ὑποκείμενον, cf. BETHUNE-BACKER, *The meaning of homoousios...*, 82. El mismo sentido le dan los Estoicos. Cf. el índice de M. ADLER, a los *Stoicorum veterum fragmenta*, de J. Arnim, 4, (1924), 150.

noción de personalidad se basa en una oposición de origen, no de sér o de perfección.

Para entender plenamente estas conclusiones que hemos presentado a modo de esquema, y para comprender mejor lo que Gregorio entendía por lo que constituye la segunda parte de la fórmula, esto es, las τρεῖς ὑποστάσεις, es necesario seguirle paso a paso en el estudio del origen de las personas divinas. Desde luego conviene advertir que esto no lo expuso de una manera sistemática, sino tan sólo fragmentariamente, según se lo exigía la controversia. Por eso precisamente resumimos de antemano el pensamiento de los herejes sobre este particular, trazando solamente algunos de los rasgos más característicos de los Eunomianos en la explicación de las procesiones divinas (23).

2. - Sabemos entre otros, por Gregorio de Nisa, que para Eunomio la naturaleza divina, simplicísima hasta el extremo de excluir cualquier distinción, aun de razón, consistía formal y adecuadamente en la ἀγεννησία (24). Ahora bien; ésta corresponde, según el hereje, única y exclusivamente al Padre, sin que la pueda comunicar a ningún otro (25). Por tanto, el Hijo procede de Dios, mas no por generación sino por creación (26). Y el Espíritu Santo, a su vez, es la primera y más bella creación del Hijo (27). Luego,

---

(23) Para un estudio más detallado, cf. LE BACHELET, DTC, a las palabras « Arianisme », « Aëtius » y Eunomius », donde se citan las fuentes y bibliografía principales en esta materia. En particular véanse: HERGENRÖHTER, *Die Lehre von de göttl. Dreienigkeit nach dem hl. Gr. von Nazianz*, 144-150; NAGER, *Die Trinit. des hl. Basilius*, 69-82; LOHN, *Doctrina S. Basilii M. de proces. div. Person.*, (Gregorianum, 10 [1929] 333-337); LENZ, *Jesus Christus nach der Lehre des hl. Gr. von Nyssa*, 38-51.

(24) CE I, MG 45, 408b-464. Todo el libro II CE, principalmente MG 45, 913d-917b; 1073 ss. J 1, 165-215; 220-222.

(25) AEE, MG 45, 477c-496d. J 2, 306-322. El pensamiento coincide con el de la *primera Apolog.*, 28, MG 30, 868ab.

(26) *Apolog. prim.*, 28, MG 30. 868ab. Que éste fuera también el objeto de la *segunda Apología*, lo dice expresamente el Niseno, en CE I, MG 45, 380c. J 1, 140-141: « El objeto de todo su tratado es probar que el Hijo es τὸ ἔργον del Padre ». Que el Hijo fué engendrado, y no creado, lo trata Gregorio especialmente en CE III-1,-2, y -9.

(27) *Apolog. prim.*, 28, MG 30, 868c. Este era también el objeto de la *segunda Apología*, según el Niseno: ἔργον δὲ πάλιν τοῦ υἱοῦ τὸ πνεῦμα. (CE I, MG 45, 380c. J 1, 141). En el AEE, MG 45. 556c-564a. J 2, 375-181, repite el hereje la misma idea.

según la doctrina de Eunomio, son tres las *personas divinas*. Pero bajo este nombre entiende tres sustancias, independientes entre sí, desiguales, e inferiores la una respecto de la otra [28].

Estos eran los errores que Gregorio de Nisa tenía presentes en su larga lucha contra los Eunomianos y Macedonianos. Veamos ya cómo los refutó.

La persona del Padre.

3. - La primera persona es para Gregorio el ἀγέννητος, el ἄναρχος, el ἄνευ αἰτίας, el πατήρ. Con todos estos nombres la designa. Y con ellos, sólo quiere significar la propiedad distintiva del Padre.

Sabido es cómo el término ἀγέννητος, tan traído y llevado en las controversias del siglo IV, ocupa un lugar importante en la historia del dogma de la Trinidad [29]. Lo único que aquí nos interesa a nosotros es que tal nombre no representaba para Gregorio la esencia divina [30], sino la ἰδιότης del Padre; de tal modo que esto lo consideraba como el único medio para no incurrir en el Sabelianismo [31]. Por lo demás, nuestro Doctor lo toma no pocas veces como sinónimo de ἄναρχος [32], nombre introducido también por los Arrianos en la nomenclatura trinitaria [33]. Y en este caso, ambos a dos significan para el Niseno que la primera persona es ἄνευ αἰτίας [34], o también πάσης ἀρχῆς ἀνώτερον [35], y τὸ ὑπὲρ ἀρχήν [36]. Pero sobre todos estos

---

(28) CE I, MG 45, 297ss. AEE, MG 45, 476b-572a. J 1, 67 ss.; 2, 304-389.

(29) Para la bibliografía, cf. LEBRETON, *Hist. du Dogme de la Trin.*, 2, 635. Además para el Niseno, cf. DIEKAMP, *Die Gotteslehre des hl. Gr. von Nyssa*, 137-180.

(30) CE I, MG 45, 408b-464; II, 957b, etc. J 1, 165-215; 255.

(31) CE II, MG 45, 921bcd. J 1, 226-227.

(32) CE II, MG 45, 973bc; 1061d; 1064b; 1086c; etc. J 1, 268; 343; 344; 357.

(33) ATANASIO, *De Synod.*, 16, MG 26, 708. Para un estudio de conjunto de este término, cf. PETAU, *De theol. Dogmat.*, 5, 5; DE REGNON, *Etud. Trin.*, 3, 255-259.

(34) CE II, MG 45, 921bc; 973bc; 1080c; 1092c. J 1, 226; 268; 357; 367.

(35) CE II, MG 45, 1064b. J 1, 344.

(36) CE II, MG 45, 1105a. J 1, 378.

nombres prefería el de πατήρ; pues éste, « usado en la Escritura y empleado por el Verbo al revelar este misterio » (37), además de significar todo lo de aquellos, encierra una relación al Hijo, por quien fueron hechas todas las cosas (38).

Nuestro Doctor da un paso más. Reconoce por una parte que ἀγέννητος y πατέρ son cosa exclusiva de la primera persona (39), y por otra la proclama al mismo tiempo ἀρχή y αἰτία del Hijo y del Espíritu Santo (40), y en general ἀρχὴ τῶν πάντων, o también αἰτία τοῦ πάντος (41). Así se entiende que reserve muy frecuente-

---

(37) AEE, MG 45, 509d. J 2, 335.

(38) CE I, MG 45, 428cd. J 1, 183. Insiste mucho en el carácter relativo de πατήρ, sin duda porque tenía presente el dilema de los Arrianos de que πατήρ era nombre o de οὐσία o de ἐνέργεια; de donde deducían éstos, en ambas hipótesis, la desigualdad del Hijo con el Padre. Gregorio responde dando una tercera solución: No es nombre de οὐσία sino de σχέσις. (AEE, MG 45, 473b. J 3, 302); y solamente de σχέσις; διὰ τοῦ πατρὸς ἡ πρὸς τόν υἱὸν σχέσις νοεῖται μόνη (AEE, MG 45, 560a. J 2, 378). Por las consecuencias que de ahí se seguían, dice el Niseno, que Eunomio trató de sustituirlo por ἀγέννητος, el cual nombre no envuelve tal relación (AEE, MG 45, 509d; 549b; 469bc. J 2, 335; 369; 299). Este mismo carácter relativo descubre en los nombres de υἱός y πνεῦμα (AEE, MG 45, 469bc. CE III-1, 6 y -7, MG 45, 596cd; 788b; 824ab. CE I, MG 45, 372a. J 2, 299; 30; 192-194; 223; 1, 133. Orat. Cat., 2, MG 45, 17b. S. 15). Aun los mismos Semiarrianos reconocían la excelencia de los nombres de Padre e Hijo, sobre los de ἀγέννητος y γέννητος. Cf. EPIFANIO, *Adv. Haeres.*, 73, 19.14.3.20. Los términos empleados por el obispo de Nisa para expresar el concepto genérico de relación, son los de σχέσις, ἀναφορά, πρὸς τί, etc. Adviértase sin embargo que, según ARNOU, el uso de la doctrina de las relaciones ya es anterior a los Capadocios. (*Gregorianum*, 14 [1933] 269-272).

(39) CE II, MG 45, 981c; I, 396b. J 1, 275; 154-155. *Adv. Graec.*, MG 45, 178c.

(40) *Adv. Graec.*, MG 45, 180c. *Ad Ablab.*, MG 45, 129a. CE I, MG 45, 336d; 369a; 448d. J 1, 102; 131; 201. Los Capadocios usaron indistintamente ἀρχή y αἰτία. Los latinos en cambio emplearon casi sin excepción *principium*. Y si S. HILARIO, (*De Trin.*, 9, 8), usó la palabra *causa*, esto es fruto del gran influjo que sobre él ejercieron los Padres griegos. En cuanto al término ἀρχή, el mismo Niseno reconoce su múltiple sentido: πολύσημος ὁ τῆς ἀρχῆς λόγος. (CE I, MG 45, 396ab. J 1, 154). Por eso en este mismo lugar, aquilata su significado respecto del Padre, del Hijo y de las creaturas.

(41) *In diem lumin.*, MG 46, 585c. *Epist. 24*, MG 46, 1089c. P 73.

mente para el Padre las expresiones de ἐπὶ πάντων θεός, θεὸς τῶν ὅλων ([42]).

La generación del Verbo.

4. - La segunda persona no es ἀγέννητος ([43]), ni tampoco ἄναρχος en lo que se refiere al τῷ λόγῳ τῆς ὑποστάσεως; aunque sin embargo su ἀρχή está ὑπὲρ πᾶσαν κτίσεως ἀρχήν ([44]). El Hijo pues, según Gregorio de Nisa, procede ἐκ τοῦ πατρός, no por creación, sino por un modo de generación inefable ([45]).

Varias son, según el Niseno, las cualidades de esta generación inefable: Está *limpia* de toda imperfección, es *eterna*, *voluntaria* y *verdadera*. Todas ellas van directamente contra los fundamentos mismos de la herejía. Vamos pues a estudiarlas brevemente.

([42]) CE I, MG 45, 336cd; 360a; 449c. CE III-1, 593a, etc. J 1, 102-103; 123; 203; 2, 27. También Eunomio lo llamaba πατὴρ τῶν ὅλων, θεὸς τῶν ὅλων, así como κύριος πάντων, κατὴρ πάντων. Cf. CE III-2, MG 45, 633b; I, 413a; III-1, 612d. J 2, 62; 1, 170; 2, 44. Pero es fácil adivinar el diverso sentido que ambos daban a esos mismos nombres.

([43]) CE I, MG 45, 464b; 448a. AEE, MG 45, 537a, etc. J 1, 215; 200; 2, 358.

([44]) CE I, MG 45, 396b. J 1, 154. Que no proceda por creación es el pensamiento capital de toda la obra del Niseno. En la nota 26, y en el cap. IV, 2, quedan anotados los lugares en que trata esto más de propósito. Cf. especialmente CE I, MG 45, 341c; 332b; III-2, 673d. J 1, 108; 98; 2, 97.

([45]) *Ad Simplic.*, MG 45, 140b. CE I, MG 45, 341c; 448bc; III-1, 593a. J 1. 108; 200-201; 2, 27. La fórmula ἐκ τοῦ πατρός, es con mucho la más corriente. Las modificaciones que presenta son sumamente accidentales:

ἐκ πατρός: CE I, MG 45, 329a; 401b; 464a, etc. J 1, 96; 160; 214.
ἐκ θεοῦ: CE II, MG 45, 920b. J 1, 224.
ἐκ τοῦ θεοῦ: CE I, MG 45, 336d. J 1, 103.
ἐκ τοῦ ἀληθινοῦ θεοῦ: CE II, MG 45, 1037b; III-1, 589a. J 1, 322; 2, 24.

Es de notar que nunca aparece la fórmula ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ πατρός. Esta aclaración, introducida en el símbolo de Nicea para excluir, según Melecio (SÓCRATES, HE 3, 25, MG 67, 453b), la fórmula arriana ἐξ οὐκ ὄντων, todavía la usa frecuentemente ATANASIO, en las *Orat. contra Arian.* Pero generalmente ya se venía suprimiendo en las fórmulas de fé, al menos desde el año 341. Cf. HAHN, *Bibliothek der Symbole*, 186, 187, 190, 192, 196...

Con el fin de echar por tierra la generación del Verbo, Eunomio la concebía grosera y material como cualquier otra generación humana [46]. A tal blasfemia, opone el obispo de Nisa la virginidad (παρθενίαν) del Padre, y la generación pura y virginal del Dios Unigénito (τῷ καθαρῷ καὶ ἀπαθεῖτης γεννήσεως [47]. Para convencerle más facilmente le arguye con tres clases de generaciones, que aun ellas son también puras o inmateriales: la del verbo mental [48], la generación a la vida de la gracia [49], y el mismo nacimiento temporal del Verbo [50].

Otro de los puntos más controvertidos es la *eternidad* del Verbo. El mismo Gregorio se pregunta: ¿cómo se pueden conciliar estas dos cosas, proceder del Padre y ser eterno? [51]. Muchas son las páginas que escribió a este propósito. Podemos decir que en general la marcha de su pensamiento es la siguiente: «Basta concebir al Padre como anterior al Hijo, solamente κατὰ... τῆς αἰτίας λόγον; pero en ningún modo se puede pensar en la vida del Padre, separada e independientemente de la generación del Hijo, bajo pena de destruir al mismo Padre» [52]. Por tanto el Hijo tiene αἰτία, pero no ἄρχεται εἶναι [53]; sino que ha sido engendrado antes de todas las cosas [54], antes de todos los siglos [55], existió siempre [56], como conviene a aquel que tiene una naturaleza προαιώνιος y προχρόνος [57]. Y si el Padre es el

---

(46) CE III-2, MG 45, 617-628. J 2, 48-56. Que tal concepción hubiera llegado hasta el mismo pueblo, aparece por un diálogo, puesto en boca de soldados, en la *Orat. S. martyris Theodori*, MG 46, 741cd.

(47) *De Virginit.*, 2, MG 46, 321c. Cf. CE III-2, MG 45, 624-625. J 2, 52-54, donde reproduce las mismas ideas de BASILIO, en la *Homil. 16*, 3-4.

(48) CE III-2, MG 45, 624d. J 2, 54.

(49) CE III-2, MG 45, 640b. J 2, 67. *Vita S. Gr. Taumat.*, MG 46, 901c.

(50) CE III-2, 628a. AEE, MG 45, 492b. J 2,56; 318.

(51) CE III-6, MG 45, 773c. J 2, 180.

(52) CE I, MG 45, 361cd. J 1, 126.

(53) CE I, MG 45, 448d; 445ab; 464a. J 1, 201; 198; 214. Arrio, en la carta a Eusebio de Nicomedia, había escrito: ἀρχὴν ἔχει ὁ υἱός, ὁ δὲ θεὸς ἄναρχος. Cf. EPIFANIO, *Adv. Haeres.*, 69,6; TEODORETO, HE 1,4.

(54) *In diem lumin.*, MG 46, 580b.

(55) *Adv. Apol., ad Theoph. Alex.*, MG 45, 1276b. CE I, MG 45, 332b; 444b; 445b. AEE, MG 45, 525d. J 1,98; 197; 198; 2,349.

(56) CE I, MG 45, 284c. J 1,55.

(57) CE I, MG 45, 304d; 364c; 368d. Cf. CE II, MG 45, 1105a. J 1, 74; 127; 131; 378.

αἴτιον, el Hijo a su vez recibe de El su hipóstasis con continuidad inseparable (58). Acertadamente hizo suya la frase feliz con que Basilio armonizaba ambas ideas: El Verbo es engendrado, y al mismo tiempo es eterno, porque γεννητῶς τῇ ἀγεννησίᾳ τοῦ πατρὸς συναπτόμενος (59).

Una de las imágenes que mejor le explicaban estos dos pensamientos era la del sol y el rayo que de aquel procede simultánea e inseparablemente (60). Sin embargo el mismo Santo se objeta a sí mismo: «Pero dirás que el esplendor no puede existir antes de su propia generación» (61). Era salir al paso al famoso dilema de los Arrianos: «Si existía, no fué engendrado; y si fué engendrado, no existía» (62). O como decían también frecuentemente los discípulos de Eunomio: ¿«Cómo puede ser engendrado el que existe?» (63). Nuestro Doctor, después de advertir que el fundamento del error está en aplicar lo humano a lo divino (64), responde con la reducción a un absurdo que rechazaban los mismos Arrianos: «Es tal, dice, la naturaleza de esta generación que si niegas la existencia del esplendor, por el mismo caso has destruido la eternidad del sol que lo produce» (65).

Era de esperar que el Padre más especulativo del siglo IV, y al mismo tiempo el de más cultura profana después de Orígenes (66), hubiera pasado muy adelante en una explicación psicológica de la generación del Verbo. Cierto que reconoce como una providencia especial del Espíritu Santo, el que sobre todas las otras metáforas, haya usado ésta de νοῦς-λόγος, donde νοῦς es la inteligencia inmaterial que produce la palabra por medio de órganos sensibles (67). Advierte después que providencialmente notó

---

(58) CE I, MG 45, 364c; 369a. J 1, 127; 131: κατὰ τὸ προσεχὲς ἀδιαστάτως.

(59) CE I, MG 45, 464b. J 1, 215. Cf. BASILIO, *Adv. Eunom.*, 2,17.

(60) CE III-6, MG 45, 773b; I, 361d. J 2,180; 1,126.

(61) CE III-6, MG 45, 785c. J 2, 191.

(62) CE III-6, MG 45, 768b. J 2,176. *Ad Simplic.*, MG 45, 140a.

(63) CE I, MG 45, 441b. J 1, 195.

(64) *Ad Simplic.*, MG 45, 140a. CE I, MG 45, 441c. J 1, 195.

(65) *Ad Simplic.*, MG 45, 140b. CE III-6, MG 45, 785d; I, 441c-448d. J 2, 191; 1, 196-201.

(66) Cf. A. PUECH, *Hist. de la Litter. grecq. chrét.*, 3, (1930), 401.

(67) En CE III-6, MG 45, 780a-789b, reproducido posteriormente en AEE, MG 45, 505b-509c. J 2, 185-194; 330-334, presenta cuatro especies de generación, clasificadas según la diversidad de la causa que da origen

S. Juan con aquello de «in principio erat Verbum», que no se entendiera por el λόγος un φθόγγος del Padre, sino su misma naturaleza (68). Y en la *Orat. Cat.* (69), que es posterior a los libros *C. Eun.*, todavía dió un paso más en la elaboración de la metáfora. Arguye así: «También nosotros tenemos nuestro verbo. El cual, ni es del todo idéntico con nuestro espíritu (τῷ νῷ), ni tampoco es otra cosa completamente distinta. Lo primero, porque procede de él; y lo segundo, porque es una manifestación del mismo... Así sucede también con el Verbo de Dios. Cuanto a su propiedad personal es distinto del Padre; pero, según la naturaleza, es una misma cosa con El». Aquí el λόγος ya no es la palabra exterior, sino el fruto mismo de la inteligencia. Sin embargo el genio filosófico del Niseno, apesar de que, según Geyer (70), presenta algunos puntos de contacto con San Agustín, nunca llegó a explotar la metáfora como éste. Es más; se puede decir que en este particular apenas avanzó sobre los Padres que le habían precedido (71).

Hemos visto el ardor con que los Eunomianos impugnaban el concepto de generación. Ello dió ocasión al Niseno para explicar su limpieza y su eternidad. En cambio, los mismos herejes ensalzaban hasta tal punto la libertad del Padre en la procesión del Verbo, que a éste le hacían temporalmente posterior al Padre. Esto le forzó a tocar el Punto de la *voluntaria* generación del Hijo. En esta parte, Gregorio se sitúa en medio de dos extremos. Para él, ni es involuntaria y forzosa según cierta necesidad de naturaleza (κατά τινα φύσεως ἀνάγκην ἀπροαιρέτως), ni tampoco fué tan libre como las obras de la creación. Después de aclarar

---

al nuevo sér: Materia y arte, v. g. edificios...; Materia y naturaleza, v. g. la generación de los vivientes; Flujo material, v. g. sol-rayo, unguento-aroma...; Inteligencia y órganos de la palabra. Sobre esta última metáfora. cf. HILT, *des hl. Gregor von Nyssa Lehre vom Menschen, 63.*

(68) AEE, MG 45, 509b. CE III-6, MG 45, 785d. Cf. CE III-1, MG 45, 613a; III-6, 776d. J 2, 334; 191; 44; 183.

(69) *Orat. Cat.*, 1, MG 45, 16cd. S 12.

(70) *Die patrist. und scholast. Philosophie,* 90.

(71) SCHMAUS, *Die psychol. Trin. des hl. Augustinus*, 62. Compárese con la labor realizada por S. Agustín. *ibid.* 331-361. Además, el mismo autor, *ibid.* 31-72, da una síntesis del desarrollo del λόγος en la literatura de los cuatro primeros siglos. Para los primeros tiempos, podrá completarse con LEBRETON, *Hist. du Dogm. de la Trin.*, 1, 56-84; 616-627; 636-644. Ambos dan las fuentes y la bibliografía correspondientes.

estos conceptos con dos ejemplos, concluye así: «En aquella inefable naturaleza, todo es simultáneo: la existencia eterna del Padre, la voluntad de engendrar al Hijo, y el mismo Hijo; el cual, según Juan, existía en el principio y no después del principio» (72). En las cuales palabras, además de la voluntariedad de la generación del Verbo, se anuncia bien clara la cuarta y última cualidad que nos toca estudiar.

La procesión del Verbo será *verdadera* generación, y no solamente una alegoría o metáfora, si en ella se da, no precisamente πάθος, sino comunicación de naturaleza, con la unión y relaciones que de ahí se siguen entre el generante y el engendrado. Tal es el concepto de generación, según la doctrina del Niseno (73).

Que en realidad haya verdadera comunicación de naturaleza, y unión estrechísima del Padre con el Hijo, queda ya largamente expuesto en el cap. anterior, al hablar de la inmanencia y de la inseparabilidad divina. Por eso sólo haremos aquí ligeras indicaciones.

Por esta palabra «generación», entiende el obispo de Nisa que el Hijo no es ἀνάρχως sino que el Padre es la αἰτία... τοῦ εἶναι del Hijo (74). Y ¿qué es lo que el Padre da al Hijo con tal acción? Eunomio decía que de ningún modo la πατρικὴ οὐσία (75). Por el contrario el nervio de toda la argumentación del Niseno está en que el Padre comunica al Hijo por generación toda su naturaleza. Por consiguiente, si el Padre comunica al Hijo toda su naturaleza, resulta que Padre e Hijo están unidos en una misma naturaleza; y no de cualquier modo, sino con identidad numérica.

Nosotros, acostumbrados a observar lo que sucede en las creaturas, no podemos concebir una generación en la que no haya separación de principio y término. Por eso precisamente insiste tanto el Niseno en la inseparabilidad del Padre y del Hijo. Además de todo aquello que dijimos a este propósito en el capítulo precedente, donde llegaba a considerar al Padre y al Hijo como algo tan uno que negado o destruido el Hijo quedaba negado también o destruído necesariamente el Padre, conviene tener presentes estos otros textos, en los cuales advierte expresamente que

---

(72) CE III-6, MG 45, 773c-776d. Cf. CE III-7, MG 45, 809b. J 2, 180-183; 211. *Ad. Ablab.*, MG 45, 129a.

(73) Cf. CE III-2, MG 45, 617-628b; 640a-644b. J 2. 48-56; 66-70.

(74) CE I, MG 45, 445a. J 1, 198.

(75) AEE, MG 45, 520a. J 2, 342. Cf. *Apolog. prim.*, 28, MG 30, 868a.

la generación no multiplica la naturaleza de las dos primeras personas. Ante todo escribe de la naturaleza del Hijo, que no es una *parte* (μερίζει) de la naturaleza del Padre [76]; después, pasando adelante, añade que tampoco es *nueva* (οὐ καινή τις οὐσία... ἐγεννήθη) respecto de la naturaleza del Padre [77]; y finalmente observa que « no hay que confundir la ἀγεννησία y la γέννησις con la οὐσία, pero al mismo tiempo se ha de pensar que todo ello tiene lugar en el mismo sujeto, ὑποκειμένῳ » [78].

Sin embargo no se puede negar que en el fondo de este cuadro que venimos trazando sobre la generación del Verbo, se proyectan continuamente las sombras del misterio. Gregorio lo reconoce repetidas veces cuando dice de esta generación que es excelsa e inefable [79], que es inexplicable y que está sobre toda razón [80], que se verifica de modo inefable e incomprensible [81], hasta el punto de que ni siquiera hay una imagen que sea suficiente a representarla con perfecta semejanza [82]. Resumió admirablemente todas estas ideas, cuando escribió, valiéndose de una comparación vulgar, que en toda su obra sólo había afirmado el hecho de la generación del verbo; pero que de ningún modo pretendía haber dado a comprender la manera cómo esta se realiza [83].

---

(76) AEE, MG 45, 492a-493b. J 2, 317-320. La dificultad eunomiana de que el Padre no podía engendrar al Verbo sin partir su esencia, la resuelve con tres comparaciones: a) En el nacimiento de Jesucristo no se partió el poder del Altísimo, ni disminuyó el Espíritu Santo...; b) Nuestro verbo mental también procede sin división alguna; c) Tampoco se divide la naturaleza de los hombres, ni aun de los mismos animales.

(77) CE III-6, MG 45, 777c. J 2, 184.

(78) CE III-8, MG 45, 837ab. J 2, 235. Véase cómo amplifica esta idea, urgiendo a Eunomio con el siguiente dilema: «La generación del Verbo, o es una esencia o es una operación. Si es una operación, no puede menos de unir al agente con el término producido... Si es una esencia, distinta de la esencia del Padre, la que da origen al Hijo, evidentemente que haciendo ésta las veces de padre, Eunomio piensa en dos padres: uno que lo es sólo de nombre, al que Eunomio llama ingénito, y que no tiene parte alguna en la generación; y otro, el que obra en el Hijo las cosas del Padre, y al que él llama generacion ».

(79) CE I, MG 45, 332b. J 1, 98.

(80) AEE, MG 45, 508b. J 2, 332.

(81) CE I, MG 45, 341c. J 1, 108.

(82) CE III-6, MG 45, 773c. J 2, 181.

(83) *Ad Ablab.*, MG 45, 133cd. CE II, MG 45, 973c. J 1, 268.

Los nombres de Jesucristo.

5. - Los nombres que el obispo de Nisa reserva para Jesucristo, vienen a ser el complemento de cuanto llevamos dicho acerca de la segunda persona (84).

El Niseno clasifica los nombres de Jesucristo en dos categorías. Unos *relativos,* «que nos descubren su gloria excelsa e inefable», y otros tomados de la *providencia* que ejercita con los hombres (85). Pero sobre ambas series podemos colocar aquellos otros que se refieren a su naturaleza divina, absolutamente considerada. Tales son los de ὁ ὤν, θεός, βασιλεύς, κύριος (este último muy frecuente en el Niseno), y δεσπότης, que constituye una de sus notas más características (86). Este, más usado por Gregorio que por los otros Capadocios, lo reserva ya generalmente para el Hijo, sin duda con el fin de alejar de El toda sombra de creación (87).

---

(84) Eunomio fundaba en los nombres, como bien lo notó LENZ, *Jesus Christus...*, 55, su especulación racionalista. El principio en que se apoyaba era aquel de que a nombres iguales, corresponde igual naturaleza; y al revés. (CE III-9, MG 45, 868d; III-10, 905a. J 2, 261; 292. *Apolog. prim.*, 18, MG 30, 852d-853b). Esto obligó a nuestro Doctor a consagrar muchas páginas al estudio de los nombres. Para hacerse cargo de las proporciones que adquiere la discusión de éstos en la obra del Niseno, bastan los siguientes datos:

En CE III-4, (todo): Estudia los nombres de κύριος χριστός.

En CE III-5, (todo): Los de κύριος, γέννητος, ...

En CE III-9: Trata de ἀγαθός, como nombre común al Padre y al Hijo. Cf. MG 45, 856-865. J 2, 250-257.

En CE III-10: Sobre φῶς, como nombre común al Padre y al Hijo. Cf. MG 45, 893-901. J 2, 281-288.

En AEE: Sobre πατήρ, υἱός, πνεῦμα. Cf. MG 45, 468ss. J 2, 296ss.

En CE II, (todo), y CE I, MG 45, 408-464. J 1, 165-215, sobre ἀγεννησία.

(85) CE III-1, MG 45, 612cd. J 2, 43-44.

(86) No citamos todos los pasajes por no hacernos interminables. Sólo lo haremos cuando se trate de alguna cosa de interés particular. Sin embargo los tenemos recogidos todos; y ahí fundamos las conclusiones que damos en el texto

(87) Cf. HOLL, *Amph. von Ikonium*, 211, 127-128. Según el mismo autor, *ibid.*, 238, «dass Amphilochius den Namen δεσπότης für Christus verhältnismässig noch häufiger als die andern Kappadozier gebraucht».

Vengamos ya a los nombres relativos. El principal nombre del Hijo, en cuanto tal, es el de υἱός. Este significa para Gregorio una relación estrechísima con el Padre, indicando que posee su misma naturaleza (88); y que por consiguiente no puede ser creatura (89). Por otro lado, es al mismo tiempo el que mejor proclama su oficio de mediador entre Dios y los hombres (90). De ordinario lo emplea en esta forma sencilla. Pero a veces también lo llama υἱὸς τοῦ θεοῦ, υἱὸς τοῦ πατρός, y alguna vez (91) υἱὸς τοῦ βασιλέως.

Λόγος y también λόγος τοῦ θεοῦ, θεὸς λόγος, y λόγος τοῦ πατρός, son nombres que ocurren a cada paso en las obras del Niseno (92).

No menos corriente que los anteriores, y más característico del Niseno, es el uso de μονογενής, que con frecuencia lo sustituye por μονογενὴς θεός, y no pocas veces también por μονογενὴς υἱός y μονογενὲς φῶς. Este apelativo de μονογενής, es el más repetido de todos los nombres en los libros contra Eunomio. Holl (93) vé en ello una orientación antimacedoniana. Lenz (94) considera esto solamente como posible. Pero a nuestro juicio no hay fundamento sólido para semejante hipótesis. Pues de ser ella verdadera, parece debería emplearlo principalmente en aquellas obras en que trata del Espíritu Santo. Y sin embargo no sucede así (95). En cambio, el mismo Gregorio nos dice que este nombre es el

---

(88) CE III-1, MG 45, 600a-601a. J 2, 33-34.

(89) CE I, MG 45, 341cd. J 1, 118.

(90) CE III-1, MG 45, 597bc. J 2, 31.

(91) CE III-8, MG 45, 849d. J 2, 247.

(92) Λόγος y λόγος θεοῦ, es el más frecuente en *De Beatitud.* y en la *Orat. Cat.* En esta última, θεὸς λόγος sólo ocurre dos veces (MG 45, 20c y 21b. S 20, 22). Pero en otros libros es más frecuente.

(93) HOLL, *Amph. von Ikonium*, 212. También MERIDIER, en su *Discours Catéchétique*, LIX, 3, sigue la misma opinión de Holl.

(94) LENZ, *Jesus Christus...*, 56.

(95) En el sermón *De Sp. S.*, sólo ocurre una vez μονογενὴς υἱός (MG 46, 697a). En *Adv. Maced.* predomina υἱός, κύριος, Χριστός. Sólo ocurre dos veces μονογενὴς υἱός; y unas diez simplemente μονογενής. (MG 45, 1317a; 1325b; 1320ad; 1321ac; 1325c; 1328ad; 1329b; 1332ab). En *De deitat. Filii et Sp. S.*, lo más corriente es λόγος, υἱός. Sólo ocurre una vez μονογενὴς θεός; otra μονογενὴς υἱός; tres μονογενής. (MG 46, 573a; 560b; 561b; 565a; 573a). Finalmente en la *Orat. Cat.* sólo usa dos veces μονογενὴς θεός. (MG 45, 9b y 101a. S. 2, 158).

característico del Hijo (ἰδιάζον), el que le distingue tanto del Padre como del Espíritu Santo [96]. Luego podemos decir que para la explicación de este fenómeno basta sencillamente la orientación general de la controversia, que era la de asentar firmemente la unitad de la esencia divina en la trinidad clara y distinta de las personas.

Se puede considerar como complemento de μονογενής el título de πάσης κτίσεως πρωτότοκος, como llama el Niseno alguna vez a Jesucristo [97]. Su sentido lo resume en estas palabras: « μονογενής se refiere a la existencia eterna del Verbo; y πρωτότοκος τῆς... al mismo Verbo encarnado en el tiempo » [98].

También es frecuente en el Niseno, no sólo como apelativo, sino también como base de argumentación, el llamar a Jesucristo θεοῦ δύναμις καὶ θεοῦ σοφία. Menos importancia que éstos tienen los nombres relativos de δεξία τοῦ θεοῦ, δικαιοσύνη θεοῦ,...

Como puente de enlace entre los nombres relativos y aquellos otros que se refieren a nuestra economía, podemos colocar el de χριστός. Gregorio lo considera como uno de los más excelsos, por encerrar en su significado una como síntesis de la Trinidad [99]. Algunas veces lo yuxtapone a κύριος y a ἰησοῦς.

Respecto de la creación en general, Jesucristo es κτίστης, ποιητής, δημιουργός, etc.; así como en el orden de la gracia es el σωτήρ, κρίτης, etc.

Por la enumeración que precede se habrá observado cómo en el estudio de los nombres, Greg. de Nisa no va más allá de lo que dejamos expuesto arriba. Con todo, aun esto representa una confirmación de su doctrina sobre la generación del Verbo. Los nombres, tanto absolutos como relativos, proclaman la identidad de naturaleza del Hijo con el Padre; y esto precisamente

---

(96) CE I, MG 45, 336c; III-6, 785ab. J 1, 102; 2, 190. *Ad Ablab.*, MG 45, 133b. Téngase presente que también Eunomio usó el término μονογενής en sus dos Apologías. Pero, según el Niseno, el sentido que en realidad le daba era el de *única creatura* del Padre. Cf. CE III-2, MG 45, 665c. J 2,90.

(97) CE I, MG 45, 428b. J 1,183. Pero para el significado que él daba a este nombre, cf. CE III-2, MG 45, 633b-640a. AEE, MG 45, 501a. J 2, 62-66; 326-330. *De perf. christ. forma*, MG 46, 273d-277b.

(98) AEE, MG 45, 505a. J 2, 330.

(99) *Adv. Apol.*, 52, MG 45, 1249b. *In Psalm.*, MG 44, 545d. *De profes. christ.*, MG 46, 244. *De perf. christ. forma*, MG 46, 253b.

en cuanto que el Verbo es el λόγος, el μονογενής, la δύναμις del Padre, el primogénito de la creación, etc. Los demás nombres, a la vez que indican la excelencia de Jesucristo, señalan los beneficios que de El han recibido los hombres.

El origen del Espíritu Santo.

6. - El Espíritu Santo procede del Padre ([100]) desde la eternidad ([101]). Luego evidentemente que no es ἀγέννητος ([102]). Sin embargo no tiene su origen por creación ([103]), ni tampoco es engendrado como el Hijo ([104]). Pues ¿cómo procede? Gregorio de Nisa no nos explica la razón formal de esta procesión, ni resuelve el problema ya suscitado por Orígenes ([105]), sobre la diferencia entre la generación del Hijo y la procesión del Espíritu Santo. Su teología del Espíritu Santo, apesar de representar un avance sobre Atanasio y los otros Capadocios, no iguala en riqueza a la teología del Hijo ([106]).

Que el Espíritu Santo proceda del Padre, lo dice muchas veces. Pero ¿procede solamente del Padre? ¿No tiene alguna parte

---

([100]) AEE, MG 45, 552d. CE I, MG 45, 336d. J 2,372; 1, 103. *Ad Ablab.*, MG 45, 133c.

([101]) CE I, MG 45, 369a; 372a; 304d, etc. J 1,131; 133; 74.

([102]) CE I, MG 45, 336c. J 1,102. *Adv. Maced.*, MG 45, 1304b.

([103]) CE I, MG 45, 336bcd. AEE, MG 45, 553b-564; 552d. J 1,102; 2, 372-381; 371. *Ad Simplic.*, MG 45, 142c-145.

([104]) *Adv. Maced.*, MG 45, 1304b. CE I, MG 45, 336c. J 1,102. *Ad Ablab.*, MG 45, 133.

([105]) *De principiis*, 1,4, MG 11, 117; 17,550. Cf. PRAT, *Origène*, (1907), 18. En el tratado *Ad. Ablab.*, MG 45, 133c, el Niseno parece apuntar esta razón: No es generación la del Espíritu Santo, porque éste procede del Padre por el Hijo. Si es así, vendría a coincidir con la de S. Agustín, *De Trinit.* 15,27.48, de que ningún hijo tiene dos padres. Sabido es cómo el NACIANCENO, (*Orat. 31*, 8), y DÍDIMO, (*De Trin.* 2, 8), también ignoraron la razón de esta diferencia. BASILIO, todavía pasó adelante, llamando temerario al que trate de investigarla. Cf. *Homil. 24*, 6; *Adv. Eunom.*, 3, 6.

([106]) Esto se explica por la índole polémica de sus escritos, y por la mayor escasez de textos evangélicos. Proporcionalmente, se advierte la misma diferencia en S. Agustín. Cf. *De fide et symb.*, 9, 18-19; *Tract. I de symb.*, 7.

también el Hijo? Véase el cuadro que nos ofrecen los textos de S. Gregorio de Nisa:

A. *Sin nombrar al Hijo.*

ἐκ τοῦ πατρὸς εἶναι τὸ πνεῦμα (107).

οὗ (del Padre) ἐστὶ καὶ τὸ πνεῦμα (108).

ἐξ οὗ (del Padre) καὶ τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ἐκπορεύεται (109).

B. *Nombrando al Hijo:*

1. ἐκ τοῦ θεοῦ ἔστι, καὶ τοῦ χριστοῦ ἔστι (110).

2. ἐκ πατρὸς ἐκπορευόμενον, ἐκ τοῦ υἱοῦ λαμβανόμενον (111).

3. ἐξ αὐτοῦ (del Padre)... ὁ μονογενὴς υἱὸς...; δι' αὐτοῦ δὲ καὶ μετ' αὐτοῦ (el Hijo)... εὐθὺς καὶ τὸ πνεῦμα... συνημμένως καταλαμβάνεται (112).

4. τὸ μὲν γὰρ (el Hijo) προσεχῶς ἐκ τοῦ πρώτου· τὸ δὲ (el Esp. S.) διὰ τοῦ προσεχῶς ἐκ τοῦ πρῶτου... (113).

5. ἐκ τοῦ πατρὸς ὑποστῆναι, καὶ... δι' αὐτοῦ τοῦ υἱοῦ πεφηνέναι (114).

6. ὡς γὰρ συνάπτεται τῷ πατρὶ ὁ υἱὸς, *καὶ τὸ ἐξ αὐτοῦ εἶναι ἔχων* οὐχ ὑστερίζει κατὰ τὴν ὕπαρξιν, οὕτω καὶ τοῦ μονογενοῦς

---

(107) *Ad Ablab.*, MG 45, 133bc. Cf. CE I, MG 45, 336d. J 1,103.

(108) *Orat. Cat.*, 3, MG 45, 17d. S. 16.

(109) *Adv. Graec.*, MG 45, 180c. En AEE, MG 45, 552d. J 2, aduce el mismo texto de Io. 15,26: ὃ παρὰ τοῦ πατρὸς ἐκπορεύεται.

(110) *Adv. Maced.*, MG 45, 1304a. Para ello invoca de un modo general el testimonio de la Escritura, sin citar en concreto los textos.

(111) *Adv. Maced.*, MG 45, 1313b. Cf. *ibid.* 1328d: ἀεὶ ἐκ τοῦ υἱοῦ λαμβάνει.

(112) CE I, MG 45, 369a. J 1, 131.

(113) *Ad Ablab.*, MG 45, 133b. Cf. *Epist. 24*, MG 46, 1092a. P 74.

(114) CE I, MG 45, 336d. J 1, 103. Véase la semejanza que presenta esta expresión con otra del símbolo de Gr. Taumaturgo. En éste se lee: δι' υἱοῦ πεφηνὸς, δηλαδὴ τοῖς ἀνθρώποις (MG 46, 912d. Cf. CASPARI, *Alte u. neue Quellen*, 10ss.). Donde la mediación del Hijo parece referirse a la manifestación temporal que éste hizo del Espíritu Santo, y no a su procesión eterna. Si así fuera también en nuestro caso, el texto aducido no tendría valor ninguno. Sin embargo por el contexto se vé que nuestro texto se refiere a la procesión eterna del Espíritu Santo. Respecto de estos textos, en los cuales se expresa el origen del Espíritu Santo con la fórmula ἐκ τοῦ πατρὸς, διὰ τοῦ υἱοῦ, nótese que DE REGNON, (*Etud. Trin.*, 4, 80-82), dice ser raros en el siglo IV; de hecho sólo cita dos, uno de Basilio, y otro del Nacianceno. Como fruto de nuestra investigación, podemos ofrecer algunos más del Niseno. Cf. notas 112 y 114.

ἔχεται τὸ πνεῦμα... ἐπινοίᾳ μόνῃ *κατὰ τὸν τῆς αἰτίας λογον* προθεωρουμένου τῆς τοῦ πνεύματος ὑποστ. ([115]).

En el cuadro que precede se observa claramente que el Hijo también tiene alguna parte en la procesión del Espíritu Santo. La intervención viene expresada de diversas maneras. Primeramente por la partícula διά [3, 4, 5]. En segundo lugar por la fórmula ἐκ τοῦ υἱοῦ λαμβανόμενον [2], a la cual considero equivalente la [1]. Finalmente en [6] se afirma categóricamente que cual es la unión del Hijo con el Padre, esa misma es la del Esp. Santo con el Hijo. Ahora bien la del Hijo respecto del Padre no es otra que la de αἴτιον y αἰτιατόν, sin que por eso sea posterior a El. Por tanto la del Espíritu Santo, en eso consiste también; en que recibe del Hijo su existencia, de tal modo que tan sólo κατὰ τὸν τῆς αἰτίας λόγον es el Unigénito anterior a la hipóstasis del Espiritu Santo. En una palabra: que el Esp. Santo procede del Padre διὰ τοῦ υἱοῦ; que λαμβάνει ἐκ τοῦ υἱοῦ, ἔστι τοῦ χριστοῦ; y por fin que el Hijo es αἰτία del Espíritu Santo. A todo lo cual debemos añadir las dos metáforas con que explica esta misma procesión: la de las tres lámparas, la tercera de las cuales se enciende por medio de la segunda ([116]); y la de los tres soles, en los que el último, *δι' αὐτοῦ μεν ἐκλάμπον,* τὴν δὲ τῆς ὑποστάσεως αἰτίαν ἔχον ἔκ τοῦ πρωτοτύπου φωτός ([117]).

Con sóla esta ligerísima aclaración de las fórmulas, salta a la vista lo infundado de la opinión de K. Holl; el cual sostiene que el διὰ τοῦ υἱοῦ del Niseno no indica verdadera actividad, sino tan sólo una mera transmisión del poder del Padre ([118]).

([115]) CE I, MG 45, 464bc. J 1, 215. Véase el minucioso análisis que de este lugar hizo PETAU, *De theol. Dogmat.*, 7, 3, 3.

([116]) *Adv. Maced.*, MG 45, 1307b.

([117]) CE I, MG 45, 416c. J 1, 172. Este mismo influjo activo aparece en AEE, MG 45, 472c. J 2, 301. También es interesante bajo este mismo aspecto, AEE, MG 45, 469a-472d. J 2, 298-301; el cual, juntamente con los capítulos 1-4 de la *Orat. Cat.*, constituye uno de los primeros ensayos filosóficos sobre el origen de las personas divinas. Cf. GEYER, *Die patrist. und scholast. Philos.*, 85.

([118]) HOLL, *Amph. von Ikonium*, 214-215. Por eso precisamente rechaza como una falsificación occidental, el fragmento de MG 46, 1109bc. Ya DIEKAMP, al juzgar la obra de Holl en *Th. Rev.*, 3 (1904) 331-334, negó esta consecuencia, concediendo a lo más la ilegitimidad del ἐκ que precede a τοῦ υἱοῦ. Mucho antes había defendido su plena autenticidad J. BECCOS, *Sent. synod.*, MG 141, 285d. Lo mismo hizo más tarde A. MAI, *Nova Patrum Bibliot.*, 4, (1847) 40-53. Esta parece ser también la opinión de BAR-

Así pues, según Gregorio de Nisa, el Espíritu Santo tiene su origen en el Padre por medio del Hijo; el cual no es un mero transmisor, sino verdadero principio activo, αἰτία. En cuanto al modo de existencia de la tercera persona, nos dice que no es por creación, ni tampoco por generación, sino de otra manera que no acierta a explicar. En todo caso, que tal modo de origen no multiplique la naturaleza divina, se desprende de todo lo dicho acerca de la inseparabilidad, y de aquella consideración general de que cual es la unión del Hijo con el Padre, esa misma es también la del Espíritu Santo con el Hijo ([119]).

7. - La enumeración de los nombres que da el Niseno al Espíritu Santo, completará nuestros conocimientos sobre la tercera persona.

En este punto, Gregorio empieza por afirmar en contra de las tesis eunomiana y macedoniana, que al Espíritu Santo le convienen todos los nombres de Dios, y todos los nombres del Padre y del Hijo, si se exceptúan los nombres personales ([120]). Sin embargo parece no conocer nombres tan exclusivamente propios del Espíritu Santo como aquellos de « Padre », « Hijo » o « Verbo », que daba a la primera y segunda persona. El que más se acerca a éstos, es el de πνεῦμα, o πνεῦμα ἅγιον, como llama de ordinario al Espíritu Santo ([121]). Nombre que el obispo de Nisa entiende, no en sentido absoluto, (que así es común a las tres personas), sino relativamente, como τοῦ θεοῦ πνεῦμα ([122]), y τοῦ χριστοῦ πνεῦμα ([123]).

DENHEWER, *Gesch. der altk. Liter.*, 3, 198 y 213 nota 1. Cf. también J. DRÄSEKE, *Zeitschrift für Kircheng.*, 28 (1907) 387-400. Por nuestra parte, atendiendo solamente a razones de crítica interna, cuales son las que se desprenden de los textos aducidos, podemos afirmar que no vemos repugnancia en que Gr. de Nisa sea el autor del mencionado fragmento. Véase GOMES DE CASTRO, *Die Trinitätslehre des hl. Gr. von Nyssa*, 114-117; LEBON, RHE, 25 (1929) 21, 357.

([119]) CE I, MG 45, 464bc. J 1, 215.

([120]) AEE, MG 45, 560b. J 2, 378. *Ad Simplic.*, MG 45, 144ab.

([121]) Léase sin embargo AEE, MG 45, 549bc. J 2, 369; donde para probar la divinidad del Espíritu Santo, arguye que las tres personas son igualmente πνεῦμα. Sobre la evolución de esta palabra en la literatura profana y cristiana, se encontrarán datos interesantes en el vol. 1 de la *Hist. du Dogm. de la Trin.* de LEBRETON, p. 84; 334; 422; 438, etc.

([122]) CE I, MG 45, 368c. J 1, 131.

([123]) CE I, MG 45, 372a. J 1, 133.

Todos los demás nombres parecen revestir un carácter de apropiación. Se refieren principalmente a la santificación del alma. Todos o casi todos están tomados de la Escritura. Le llama δάκτυλος de Dios (124) διδάσκαλος (125), χρίσμα (126), παράκλητος en el sentido de consolador y ayudador (127); acepta el epíteto de ἁγιάζων que le daba Eunomio (128); tampoco rechaza el que sea distribuidor de dones, sino que al contrario añade que todo lo bueno, es μερίς δωρεῶν del Espíritu Santo (129), y hasta hace una alusión al τὴν ἔπταχῆ... τοῦ πνεύματος χάριν (130). Finalmente el Espíritu Santo es para Gregorio el πνεῦμα ζωοποιοῦν (131), y la δύναμις τελειωτική de todo cuanto ha creado el Padre por medio del Hijo (132).

Al poner fin a esta materia del origen de las personas divinas, es útil fijarnos una vez más en la conducta de los Semiarrianos respecto de este particular. Aun dirigiéndose como se dirigía el sínodo de Ancira contra el peligro anomeo (133), jamás invocan sus autores una expresión parecida a aquella que recogíamos al empezar este capítulo (134). Y sin embargo la idea de que *en la Trinidad todo es una misma cosa, si se exceptúa la diferencia de las personas,* hubiera sido la mejor refutación de Aecio y de Eunomio. Pero se comprende que no pudieron usarla, porque, al mismo tiempo que el Anomeismo, también hubieran echado por tierra el Homoyusianismo.

En realidad esta fórmula equivale a la empleada posteriormente en el concilio de Florencia, *in Deo omnia sunt unum, ubi non obviat relationum oppositio,* y cuya paternidad suele atribuirse a

---

(124) *De vita Moysis,* MG 44, 397c.

(125) *In Psalm.,* 11, MG 44, 541c.

(126) *Adv. Apol.,* 52, MG 45, 1252a. *Ad Eustat.,* MG 447ab. *Adv. Maced.,* MG 45, 1321a. AEE, MG 45, 472b. J 2, 301.

(127) AEE, MG 45, 552b. J 2, 370.

(128) AEE, MG 45, 565a. J 2, 383.

(129) AEE, MG 45, 565b. J 2, 384.

(130) *In Psalm.,* 13, MG 44, 564c.

(131) *Adv. Apol.,* 48, MG 45, 1240c. *Epist. 5,* MG 46, 1032b. P 31.

(132) *Epist. 24,* MG 46, 1089c. P 73.

(133) RASNEUR, RHE, 4, (1903), 199-200.

(134) En la memoria teológica de Basilio de Ancira y de Jorge de Laodicea, se recalca eso sí la distinción de las hipóstasis, en contra de los Sabelianos. Pero al mismo tiempo se pasa adelante, proclamando la distinción de *tres sustancias iguales,* en contra de la desigualdad anomea. Cf. EPIFANIO, *Adv. Haeres.,* 73, 14. 15. 16. 18. 11.

S. Anselmo ([135]). Nuestra labor en este capítulo no ha sido otra que la de encuadrar esta idea en el marco de la doctrina de Gregorio de Nisa sobre el origen de las personas divinas. Y por cierto que del estudio de la persona del Padre, del análisis de las cualidades de la generación del Verbo, y de un examen atento del origen del Espíritu Santo, fluía siempre la misma conclusión. A saber: Que las tres personas poseen una misma naturaleza, y que solo se distinguen en la razón de αἴτιον y αἰτιατόν. Con la particularidad de que esta razón no es solamente distintiva de las personas divinas, sino verdaderamente constitutiva de las mismas; pues ella es la que da origen a las propiedades personales de ἀγέννητος para el Padre, μονογενής para el Hijo, y ἐκ τοῦ πατρὸς καὶ διὰ τοῦ υἱοῦ para el Espíritu Santo.

De aquí se deduce que las τρεῖς ὑποστάσεις de nuestra fórmula no representan en S. Gregorio de Nisa tres naturalezas desiguales, como las de los Anomeos, ni siquiera tres naturalezas semejantes como las de los Semiarrianos; ya que, como queda dicho, la naturaleza del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo es idéntica y numericamente única.

([135]) *De proces. Sp. S.*, 2, ML 158, 288c.

CONCLUSION

A la luz de los principales aspectos de su doctrina trinitaria hemos estudiado el alcance que Gregorio de Nisa daba a la fórmula μία οὐσία τρεῖς ὑποστάσεις. Los resultados de nuestra investigación se pueden resumir en las siguientes conclusiones:

1) La fórmula μία οὐσία τρεῖς ὑποστάσεις, como síntesis que es de toda su doctrina trinitaria, se dirige las más de las veces contra los Anomeos. A la doctrina de las tres sustancias desiguales, el Niseno contrapone incesantemente la aserción de una sóla sustancia, μία οὐσία, dentro de la distinción de las personas, τρεῖς ὑποστάσεις. Es decir: que en la S. Trinidad, según Gregorio, no existen tres sustancias desiguales, por la razón de que allí no hay más que una sóla sustancia. O sea: que prueba la igualdad por la unidad.

2) La cuestión ulterior de si esta unidad es abstracta o concreta, no se la propuso en términos expresos; más aún, dada su orientación filosófica, quizás ni pudo proponérsela. Gregorio la llama siempre *unidad de naturaleza*. Pero la explica de tal manera, que desde luego difiere de la unidad defendida por los homoyusianos. Hé aquí reunidas en un sólo cuadro, las principales diferencias que hemos ido tocando acá y allá, a lo largo de nuestro trabajo:

a) Los Semiarrianos de Ancira defienden con toda claridad la existencia de tres sustancias divinas, del todo semejantes. En cambio Gregorio, no sólo rechaza expresamente la existencia de tres sustancias, pero ni siquiera se puede señalar un sólo pasaje, del cual se deduzca con certeza que para el Niseno la unidad de la naturaleza divina es la de tres sustancias perfectamente iguales.

b) Los Homoyusianos rechazan expresamente el ὁμοούσιος, asentando como principio fundamental que lo semejante nunca puede ser idéntico. Por el contrario, Gregorio jamás rechaza el

ὁμοούσιος. Y si bien es verdad que usa pocas veces la misma palabra, pero la sustituye por expresiones como ἑνότης, ταὐτότης, μονάς, etc. de carácter marcadamente niceno. Las cuales expresiones faltan en los Semiarrianos; más aún, algunas las rechazan expresamente.

c) Los Semiarrianos afirman alguna vez que su doctrina no es ni sabeliana ni triteista. Pero nunca la presentan, y mucho menos con la insistencia del Niseno, como algo *medio* entre ambos errores.

d) El único argumento con que los Semiarrianos pretenden salvar su monoteismo, es de tendencia subordinacionista; mientras que Gregorio, no sólo excluye toda clase de subordinación, sino que invoca tales argumentos que, en fuerza de ellos, no puede existir más que una sóla naturaleza divina.

e) En los Semiarrianos faltan en absoluto pensamientos tan repetidos en el Niseno como aquellos de la unidad de operación, de voluntad y de naturaleza; los de la simplicidad, inseparabilidad e inmanencia; y aquello de que lo único en que se distinguen las personas es la razón de αἴτιον y αἰτιατόν.

f) Los Homoyusianos se complacen en hacer del todo equivalente la unidad divina a la que existe entre padres e hijos. El Niseno también compara la naturaleza divina con la naturaleza humana; pero esta última, dada su orientación platónica, gravita hacia una realidad concreta. Y en todo caso, para el Niseno, la naturaleza humana no es más que una sencilla comparación, de la que se distingue y sobre la cual se eleva la naturaleza divina; ya que la unidad divina, además de ser cosa única entre todos los seres, en sí misma considerada, es un misterio inefable.

De tantas y tan profundas diferencias se deduce ser falsa la teoría neonicena de que Gregorio de Nisa siga en su concepción trinitaria la orientación marcada por los Homoyusianos. De ahí se sigue también que la unidad a que se refiere el Niseno es diversa y superior a la de los Semiarrianos. Sea lo que fuere de los orígenes de la fórmula, es un hecho innegable que Gregorio la entiende de una unidad real y concreta. Así se desprende sobre todo de aquellos argumentos en que descansa toda su teología trinitaria: la identidad de operación, la simplicidad, la inseparabilidad e inmanencia, y la que llamábamos fórmula suprema de unidad. De aquí que, al menos por lo que hace a Cregorio de Nisa, también es falso uno de los principales fundamentos en que se apoyan los defensores del neonicenismo; esto es, que nuestra fórmula repre-

senta precisamente el paso de la unidad numérica a la unidad específica.

3) En consecuencia, el *hecho* de que Gregorio de Nisa defendió la unidad real de la naturaleza divina, es de todo punto indudable. Otra cosa es si en su explicación, sobre todo en su *terminología,* no fué siempre feliz. Ya presentamos aquellas expresiones que pueden ser más sospechosas de homoyusianismo. Pero aun estas expresiones ambiguas tienen, como vimos en el cap. 1º, una explicación satisfactoria. A lo que allí dejamos expuesto, debe añadirse que entonces se estaban haciendo los primeros ensayos de un sistema teológico. Y sobre éste, ejercían su influjo corrientes filosóficas muy diversas, cuyo sentido exacto no siempre podemos determinar.

4) Como medio para llegar a esta solución del problema, escogimos el hacer una exposición sistemática de aquellos puntos de vista en que el Niseno funda principalmente la unidad de naturaleza; a saber: la identidad de operación, la unidad de perfecciones, la inseparabilidad, la mutua inexistencia y el modo de origen de las personas divinas. Al mismo tiempo nos fueron saliendo al paso otros problemas secundarios. Cuando éstos contribuían a ilustrar el punto central de nuestro estudio, también procuramos solucionarlos. Así por ejemplo determinábamos la posición de Gregorio de Nisa respecto del triteismo, y su concepción realista de la naturaleza humana; veíamos cómo de ordinario la consustancialidad es consecuencia, y no fundamento, de la unidad de operación, de la inseparabilidad y de la inmanencia; también precisamos el carácter de algunos nombres, dados a las personas divinas; y finalmente aportamos textos que parecen desconocerse, en los cuales se expresa el origen del Espíritu Santo por medio de la fórmula ἐκ τοῦ πατρὸς καὶ διὰ τοῦ υἱοῦ.

APENDICE

El símbolo de Gregorio de Nisa y su posición entre los símbolos de Capadocia

El símbolo [1] de Gregorio de Nisa debe considerarse como síntesis y complemento de su doctrina trinitaria. Por lo mismo hemos de dedicarle aquí algunas lineas.

La fórmula, con la cual hace el Niseno su profesión de fé católica, se encuentra a la entrada del AEE. Gregorio la aduce, a manera de prólogo, antes de empezar a discutir la profesión de fé que Eunomio había presentado al emperador Teodosio en el año 383 [2].

A. - *El texto del símbolo.*

El símbolo de Gregorio de Nisa consta de dos partes: una trinitaria simplicísima, y otra cristológica, algo más desarrollada. Dice así:

πιστεύομεν... εἰς τὸ ὄνομα τοῦ πατρὸς
καὶ τοῦ υἱοῦ
καὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος [3].
ὁμολογοῦντες... καὶ τὴν... οἰκονομίαν...
ἐκένωσε... σαρκωθεὶς...
ἐλυτρώσατο ἡμᾶς...
ἥξει... κρῖναι...

---

[1] El obispo de Nisa no emplea la palabra *símbolo*. Refiriéndose al símbolo de Nicea, lo llama ἡ πίστις (CE I, MG 45, 293a. J 1, 64); hablando de la fórmula bautismal, la llama παράδοσις τῆς πίστεως (AEE, MG 45, 473b; 516a. J 2, 302; 339), y κανὼν ἀληθείας (AEE, MG 45, 469a. J 2, 298).

[2] AEE, MG 45, 473d-476a. J 2, 303. La reproducen HAHN, *Bibliot. der Symbole*, 270; KATTENBUSCH, *Das apostol. Symbol*, 1, 348 nota.

[3] En la *Epist. 5*, anterior al AEE, existe otra profesión de fé trinitaria, en la que no hemos visto se haya fijado la atención (MG 46, 1032b. P 30-31. Cf. PASQUALI, *Epistulae*, 29 nota). Se distingue de la fórmula

Dos cosas nos sorprenden al leer esta fórmula: la brevedad de la parte trinitaria, y la perfecta separación de las dos fórmulas, trinitaria y cristológica. Veamos de explicar ambos problemas.

La brevedad de la primera parte del símbolo, aun dado el carácter trinitario de los escritos del Niseno, se puede explicar por estas dos razones. Primeramente, porque la fórmula viene dada como síntesis final, después de una larga exposición del misterio trinitario (4). En segundo lugar, atendiendo a la misma fórmula, y sobre todo al contexto en que está incluida, tenemos por cierto que la razón de tal brevedad está en que la primera parte del símbolo se inspira literalmente en la fórmula bautismal, dada por Jesucristo en Mt. 28, 19 (5).

El otro problema de la doble fórmula, está enlazado con la siguiente cuestión.

B. - *Su posición respecto de los símbolos de Capadocia.*

Para determinarla, vamos a fijar previamente el esquema que presentan los símbolos de Capadocia que nos son conocidos.

Esquema I: Fórmula trinitaria simple, con brevísimas adiciones:

πιστεύω εἰς τὸν πατέρα...
καὶ εἰς τὸν υἱὸν αὐτοῦ...
καὶ εἰς τὸ ἅγιον πνεῦμα.

---

anterior poco más que en el epíteto que añade a cada una de las personas. Por medio de este epíteto, relaciona Gregorio la unidad de la vida de la gracia, dada en el bautismo, con la unidad de un solo Dios en tres personas. Héla aquí:

πιστεύομεν εἴς τε τὸν πατέρα... πηγὴ τῆς ζωῆς,
καὶ εἰς τὸν μονογενῆ υἱὸν... ἀρχηγὸς τῆς ζωῆς,
καὶ εἰς τὸ πνεῦμα... τὸ ζωοποιοῦν.

(4) AEE, MG 45, 468d-473c. J 2, 298-302. Las ideas previamente desarrolladas son las siguientes: Se han de retener inviolablemente los nombres de Padre, Hijo y Espíritu Santo, sin cambiarlos por los de « creador del Hijo », « creatura » y « creatura de la creatura ». Estos nombres nos dan a conocer al « que es »; el cual es uno y no uno, uno por la naturaleza, y distinto según las propiedades personales. Padre e Hijo son nombres relativos que envuelven la mutua existencia eterna de los dos. También es eterno el Espíritu Santo. Y la naturaleza de los tres, es increada, inefable e incomprensible.

(5) Cf. AEE, MG 45, 465ss. J 2, 296ss. *Epist. 5 y 24*, MG 46, 1032a; 1089a. P 30; 72.

Tal es la fórmula del símbolo de ASTERIO de Capadocia († p. 341) (6). También el de EUNOMIO, en la primera Apología (c. 360), guarda el mismo esquema; hasta el punto de que los dos coinciden en gran parte de las expresiones (7).

Esquema II: Fórmula trinitaria como la anterior, pero más desarrollada, sobre todo en el segundo artículo:

Este es el esquema del símbolo de AUXENCIO (364), (8), y del de S. BASILIO (364-370) (9). Ambos símbolos coinciden con el esquema del símbolo de Nicea, del que indudablemente dependen, lo mismo que muchos otros, sobre todo orientales.

Esquema III: Fórmula trinitaria como la del esquema II, aunque más desarrollada todavía de un modo abstracto, y con una clausula final:

πιστεύομεν εἰς τὴν ἀνάστασιν...
καὶ τὴν κρίσιν...

A este esquema pertenece el símbolo de EUNOMIO del año 383 (10). Sustancialmente es el mismo esquema del símbolo apostólico, y se repite mucho en la literatura simbólica, sobre todo en Occidente.

Esquema IV: *a*) Fórmula trinitaria brevísima;
b) Fórmula cristológica, algo más desarrollada.

El único ejemplo que conocemos entre los símbolos de Capadocia, es el de Gregorio de Nisa (c. 383). A este esquema se acerca

---

(6) EUSEBIO, *Contra Marcellum*, 1, 4 (MG 24, 753a; ed. Klostermann, 18). KATTENBUSCH, *Ibid.* 257 n. 11 y 347, reproduce el texto y hace algunas observaciones. Por su parte G. BARDY, ha estudiado la vida y la doctrina de Asterio, en RHE, 22 (1926) 221-272. Adviértase cómo este símbolo es casí idéntico al incluido por el papa Dionisio en su carta a Dionisio, obispo de Alejandría. Cf. ATANASIO, *De sententia Dionysii*, 26. (MG 25, 465a).

(7) *Apología primera*, 5 (MG 30, 840c). HAHN, 260. Véase la semejanza de las dos fórmulas en KATTENBUSCH, *Ibid.* 349. A este mismo esquema pertenece también el símbolo de Gregorio Taumaturgo (MG 46, 912d. HAHN, 253). Lo citamos aquí por haber sido muy familiar a los tres grandes Capadocios (Cf. HOLL, *Amphil. von Ikonium*, 117-118). Sin embargo éstos, como veremos, en su esquema simbólico, más que de él, dependen de Nicea.

(8) HAHN, 148. Cf. KATTENBUSCH, *Ibid.* 97-98.

(9) *De fide*, 4 (MG 31, 685). HAHN, 269.

(10) SOCRATES, HE 5, 10 (MG 67, 587 nota). AEE, MG 45, 476ss. J 2 304ss. Reproducen lo más esencial HAHN, 148 nota; KATTENBUSCH, *Ibid.* 352

también el «Decálogo» del Nacianceno (381); pero esto, más que símbolo, es un sumario de los principales artículos de la fé ([11]).

* * *

Así pues, según los datos expuestos, Gregorio de Nisa es el introductor del nuevo esquema trinitario-cristológico entre los Capadocios. Pero ¿creó él este esquema, o lo tomó de otro símbolo anterior?

Como un año antes de que Gregorio redactara su símbolo, se había celebrado en Constantinopla el concilio de 382, al que probablemente asistió el obispo de Nisa ([12]). En la carta sinodal, conservada por Teodoreto, se incluye un símbolo del mismo esquema; dándose además la coincidencia de que el núcleo de la parte trinitaria es literalmente idéntico en los dos ([13]). Nada tendría pues de extraño que el símbolo del Niseno estuviera inspirado en la fórmula de los Padres de Constantinopla.

Sin embargo la coincidencia de que tanto el sínodo de Constantinopla como Gregorio de Nisa en el AEE y en la *Epist. 5* relacionan su símbolo trinitario con la fórmula bautismal, nos autoriza para proponer una nueva hipótesis. ¿No podrían considerarse ambas fórmulas como dependientes del símbolo bautismal primitivo, usado en Capadocia y en Oriente? Al propio tiempo ¿no sería esto mismo una manifestación de que aquel símbolo primitivo fué puramente trinitario? En favor de esta hipótesis militan también el símbolo de Asterio y el primero de Eunomio, los más antiguos que poseemos de Capadocia. En tal caso, la adición de la fórmula cristológica en el símbolo de Gregorio de Nisa, estaría suficientemente explicada por el hecho de contraponer su símbolo al de Eunomio; el cual había recogido esos mismos misterios de la vida de Jesucristo en la profesión de fé que Gregorio se disponía a refutar.

([11]) *Orat. 40*, 45 (MG 36, 424. HAHN, 150).

([12]) Lo dan por cierto: TILLEMONT, *Mémoires*, 9, 585-586; PAULY-WISSOWA, 7, 1863.

([13]) TEODORETO, HE 5, 9. (MG 82, 1216bc; ed. Parmentier, 229). En Occidente aparece por primera vez el mismo esquema en el *Libellus fidei* de Gregorio de Elvira, escrito antes de 379. (HAHN, 258-260. Cf. ALDAMA, *El símbolo toledano I*, [1934] 91ss). De éste dependen, según Aldama, los numerosos símbolos occidentales del mismo esquema; y hasta cree probable que también depende éste del concilio de Constantinopla de 382 (*Ibid.* 81-82; 91).

INDICE ESCRIPTURISTICO

Gen. 1, 26 . . . . . 40; 58.
Ex. 3, 14 . . . . . 76.
Prov. 8, 22 . . . . . 74-75.
Is. 6, 1 . . . . . 61.

Mt. 11, 27 . . . . . 104.
28, 19 . . . . . 11; 138.
Lc. 22, 42 . . . . . 66.
Io. 1, 1 . . . . . 100; 107; 108.
1, 3 . . . . . 57.
1, 4 . . . . . 91.
1, 18 . . . . . 100; 104.
5, 19. 21 . . . . . 62.
10, 28-38 . . . . . 97; 98; 99; 104.
10, 30 . . . . . 98; 101; 104.
14, 9 . . . . . 97; 98; 101; 108.
14, 28 . . . . . 62.
17, 10 . . . . . 101; 102; 104.
Rom. 11, 36 . . . . . 64.
I Cor. 2, 10 . . . . . 104.
8, 6; 12, 13 . . . . . 64.
Phil. 2, 6 . . . . . 93; 96; 108.
Col. 1, 16 . . . . . 57.
I Tim. 6, 16 . . . . . 104.
Hebr. 1, 3 . . . . . 92; 96; 98; 107.

INDICE DE MATERIAS

Apolinarismo: Sus errores cristológicos, 66; 87; 93.
Arrianos: Eran subordinacionistas, 28-29; cómo interpretaban la encarnación del Verbo, 74.
Aseidad divina, 72 ss.
Atributos divinos, 71.

Dualismo de los Maniqueos, 78.

Espíritu Santo: Procede del Padre y del Hijo, 128 ss; sus nombres 131 ss.
Eunomianos: Su doctrina trinitaria, 31; 35; 53-4; 72; 75; 79-80; 88; 89; 90; 91; 107; 108; 112; 116; 119; 120; 121; 122; 125; 127; 131; 137.

Filosofía del Niseno: Su erudición y orientación, 38-9; moderación en el uso de ella, 104.
Fórmula μία οὐσία τρεῖς ὑποστάσεις: Sus orígenes, 1-8; desarrollo posterior, 8-9; uso que de ella hace el Niseno, y diversos modos que tiene de enunciarla, 10-11; análisis de sus términos, 11-15; interpretación general de la fórmula, 16-17; fórmulas equivalentes, o sea, fórmula suprema de unidad, 112-114.
Fórmulas con que expresa la unidad de acción en las obras de Dios ad extra, 63-65; la inseparabilidad de las personas divinas, 88-91; la procesión del Hijo y del Espíritu Santo, 119; 129.
Φύσις: Su uso, 11.

Generación del Verbo, y sus propiedades, 119 ss.
Gnósticos, 2, 32.

Hijo: Procede del Padre por generación, 119; cualidades de ésta, 119 ss; nombres del Hijo, 125 ss; unidad de voluntad con el Padre, 66 ss.
Homoyusianos o Semiarrianos: ¿Son los padres de la fórmula?, 6; su dogma trinitario, 18; 28; 34; 51; 134-5; su triteismo, 28-30; su vocabulario trinitario, 33 ss.; nombres que preferían para las dos primeras personas, 118; origen de las personas, 132; su unidad divina, 135; omisión de expresiones que señalen la inseparabilidad divina, 91; 97; su conducta en presencia de los textos de la circuminsesión, 108.
Infinidad divina: 76-77.
Inmanencia mutua de las personas divinas: 97 ss.; razón de la misma, 105-6; cómo la entendían los Arrianos y Semiarrianos, 107-8; ¿hay inmanencia entre los hombres?, 108-9.
Inmutabilidad divina, 78-9.
Inseparabilidad de las personas divinas: 86 ss.; su expresión real y terminologica, 87 ss.; su explicacion por metáforas, 91 ss.

Judaismo: 27.

Κοινωνία de la naturaleza divina, y demás términos de sentido dudoso, 33-4.

Metáforas con que aclara la inseparabilidad de las personas divinas, 91 ss.
Misiones divinas: 61-2.
Μοναρχία y demás expresiones unitarias, 32-3.

Naturaleza divina: es una, 19-20; cómo la concebían los triteistas, 25 ss.; y los Homoyusianos, 18; 28; 34; 51; cómo expresaba su unidad Gr. de Nisa, 31 ss.; compara su unidad con la de la naturaleza humana, 47 ss.; su relación con la voluntad divina, 68 ss.; sus atributos o perfecciones, 71 ss.
Nombres que el Niseno da al Padre: 117 ss.; al Hijo, 125 ss.; al Espíritu Santo, 131 ss.

Obras comunes a las tres personas: 55-60; de apropiación, 60-62.
Ὁμοούσιος: Lo usa raras veces, 17; lo sustituye por otras expresiones, 31-3; ¿evolucionó su sentido de Nicea a Constantinopla?, 18; lo rechazaban los Homoyusianos, 32; 34; 134.
Ὀνόματα: Su uso y sentido, 15.
Origen de las personas divinas: según el Niseno, 111 ss.; según los Eunomianos. 116.
Οὐσία: Uso y significado, 1; 11.

Padre: Nombres que le da Gregorio de Nisa, 117; su primacía, 28-9.
Perfecciones comunes a las tres personas, 71-85.

Platonismo del Niseno: 39; problema fundamental del platonismo, 44.
Politeismo: 27.
Procesión del Hijo: 119 ss.; del Espíritu Santo, 128 ss.
Πρόσωπον: Cómo lo usa Gr. de Nisa, 11-15; comparación con ὑπόστασις, 12.

Realismo de la naturaleza humana: 39-46; su comparación con la divina, 47 ss.

Sabelianismo: 3; 25; 27; 75.
Símbolo de Gr. de Nisa: 137; su posición entre los símbolos de Capadocia, 138.
Simplicidad divina: 83-5.

Teofanías: 61.
Triteismo: Posición del Niseno respecto de él, 25 ss.; de los Homoyusianos, 28 ss.

Unidad: El Niseno conoce tres clases, 19; términos que emplea para expresarla, 31 ss.; la demuestra por la unidad de acción, 53 ss.; por las perfecciones comunes a las tres personas, 71 ss.; por las ideas de inseparabilidad e inmanencia, 86 ss.; por el origen de las personas, 111 ss.; unidad de voluntad en Dios, 65 ss.; fórmula suprema de unidad, 112 ss.
Ὑποκείμενον: Su significado, 11; 15.
Ὑπόστασις: Evolución, 1 ss.; sentido, 11; uso en el Niseno, 12 ss.

Vida de Dios, 79 ss.

Θεός: Sentido que le da Gr. de Nisa, 55 ss.

INDICE DE AUTORES

Adler M. 115.
Aecio 132.
Augustín (San) 9, 15, 27, 57, 60, 61, 64, 67, 95, 100, 102, 122, 128.
Aldama J. A. de 74, 140.
Alejandro de Alejandría 4, 5.
Alejandro de Constantinopla 4.
Alès A. d' 53, 61, 98.
Ambrosio (San) 102.
Amor Ruibal A. 1, 60, 106.
Anfiloquio de Iconio 75, 111, 125.
Anselmo (San) 77, 133.
Apolinar de Laodicea 66, 69, 87, 93.
Aristóteles 1, 39, 72, 90.
Arnim J. 2, 115.
Arnou R. 19, 34, 40, 41, 79, 118.
Arrio 4, 66, 120.
Asterio de Capadocia, 139, 140.
Atanasio (San) 3, 4, 5, 6, 12, 27, 31, 32, 38, 53, 55, 64, 75, 87, 89, 95, 98, 100, 102, 107, 117, 119, 128, 139.
Atenágoras 97.
Aufhauser B. J. 59.
Auxencio 139.

Bachelet X. le 54, 116.
Bardenhewer 0. 7, 8, 40, 41, 84, 131.
Bardy G. 1, 7, 12, 31, 53, 82, 139.
Basilio de Ancira 6, 34, 132.
Basilio el Grande (San) 3, 5, 8, 9, 12, 15, 16, 17, 27, 28, 32, 38, 51, 52, 53, 55, 61, 64, 75, 87, 93, 98, 101, 115, 120, 121, 128, 129, 139.
Beccos J. 130.
Benz E. 8.
Bethune-Baker J. F. 1, 2, 4, 11, 15, 18, 28, 36, 115.
Boecio 95.
Braun C. 1.

Calixto (San) 27.
Caspari K. P. 129.
Cayré F. 7.
Cavallera F. 5, 9, 18, 53, 75.
Cherniss H. F. 39.
Chollet A. 98.
Cirilo de Alejandría 38.
Clemente de Alejandría 97.

Dámaso (San) 9.
Deneffe A. 98.
Dídimo el Ciego 7, 12, 27, 32, 53, 55, 61, 82, 128.
Diekamp F. 20, 21, 55, 65, 71, 72, 77, 85, 117, 130.
Diodoro de Tarso 11.
Dionisio de Alejandría 3, 4, 7, 98, 139.
Dionisio Romano 3, 7, 25, 27, 139.
Dräseke J. 131.

Eisler R. 45.
Eladio de Cesarea 18.
Epifanio (San) 4, 6, 8, 11, 25, 28, 30, 32, 34, 51, 61, 97, 107, 108, 118, 120, 132.
Eunomio 35, 54, 57, 58, 66, 69, 72, 75, 76, 79, 81, 84, 88, 90, 91, 95, 96, 100, 102, 105, 107, 108, 112, 116, 117, 118, 119, 120, 121, 123, 124, 125, 126, 127, 132, 137, 139, 140.

Eusebio de Cesarea 2, 4, 28, 32, 139.
Eusebio de Nicomedia 120.
Eusebio de Vercelli 6.
Evagrio Póntico 32, 84.

Feltoe Ch. L. 3, 4.
Filón 90.
Focio 4.
Franzelin I. B. 53.
Frutsaert E. 28.
Funk F. X. 2, 7.

Galtier P. 3, 40, 61, 106.
Geyer B, 39, 40, 122, 130.
Ghellinck J, de 39, 72.
Gomes de Castro M. 20, 131.
Goodspeed E. J. 2.
Grandsire A. 12, 16, 18.
Gregorio de Elvira 15, 74, 140.
Gregorio de Nacianzo (San) 9, 12, 27, 28, 32, 51, 52, 53, 64, 74, 75, 84, 98, 115, 128, 129, 140.
Gregorio Taumaturgo (San) 2, 115, 129, 139.
Gronau C. 39, 40.
Gummerus J. 6, 7, 18.
Gwatkin H. 18.

Hahn A. 5, 11, 25, 115, 119, 137, 139, 140.
Harnack A. 12, 17, 18, 25, 28, 75.
Hatch E. 2.
Hefele-Leclercq 5, 98,
Hergenröther J. 32, 53, 55, 64, 116.
Hilario (San) 27, 38, 53, 55, 61, 64, 75, 102, 118.
Hilt F. 39, 41, 122.
Hipólito (San) 11.
Holl K. 7, 12, 15, 17, 18, 20, 25, 26, 39, 47, 75, 89, 111, 115, 125, 126, 130, 139.

Ignacio de Antioquía (San) 97.
Ireneo (San) 2, 32, 54, 97.
Ivánka E. von 39, 41, 58.

Jerónimo (San) 2, 9, 21.
Jorge de Laodicea 6, 34, 132.
Juan Damasceno (San) 27, 98.
Justino (San) 28, 92, 97.

Kattenbusch F. 137, 139.
Klostermann E. 139.
Knabenbauer J. 100.
Koetschau P. 2, 32, 85.
Krüger G. 7.

Lactancio 92.
Lagrange M. J. 61.
Lebon J. 131.
Lebreton J. 2, 58, 61, 97, 117, 122, 131.
Legeay (dom) 61.
Leipoldt J. 3, 4, 7, 25, 31, 32, 36 82.
Lenz J. 39, 47, 110, 116, 125, 126.
Lohn L. 18, 116.
Loofs F. 3, 7, 18, 19, 28.

Mai A. 130.
Malevez L. 38, 40, 47,
Mansi G. D. 92.
Marcelo de Ancira 32.
Marción 35, 77, 78.
Melecio 9, 119.
Mercati G. 14, 55.
Meridier L. 11, 89, 126.
Meyer W. 77.
Michel A. 1, 9, 12, 16, 88.
Moeller E. G. 39.
Montano 27, 35.

Nager F. 16, 64, 75, 116.
Novaciano 102.

Orígenes 2, 3, 4, 32, 85, 128.
Otreyo de Melitene 18.

Parmentier L. 140.
Pasquali G. 84, 137.
Paulino de Antioquía 6, 9.

Pellegrino M. 39.
Petau D. 38, 40, 53, 61, 62, 106, 117, 130.
Pierio de Alejandría 4, 5.
Platón 1, 31, 32, 39, 44, 45, 79, 85, 90.
Plotino 32, 45.
Prat F. 3, 128.
Praxeas 33.
Prestige L. 98.
Preuschen E. 3.
Pseudo-Atanasio 32.
Pseudo-Basilio 53.
Pseudo-Dionisio 32.
Puech A. 121.

Rasneur G. 6, 18, 35, 132.
Redpath H. A. 2.
Regnon T. de 1, 9, 40, 53, 55, 60, 61, 62, 67, 95, 98, 106, 117, 129.
Ruiz de Montoya 101.

Sabelio 27, 33, 35, 115.
Schlossmann S. 1.
Schmaus M. 25, 27, 60, 61, 67, 95, 122.
Schwane J. 39.
Seeberg R. 3, 8, 18, 25, 54.
Segovia A. 88.
Sócrates 2, 4, 11, 119, 139.
Srawley J. H. 18, 78.
Stephanus H. 90.
Stiegele P. 22.
Stigler J. N. 39, 78.
Stolz E. 7.
Suárez F. 101.

Taciano 2, 92,
Teodoreto 2, 4, 5, 9, 120, 140.
Teodosio 18, 22, 137.
Teófilo de Antioquía (San) 28.
Tertulliano 11, 33, 77, 92, 102.
Tillemont L. S. 45, 140.
Tixeront J. 12, 28, 40, 54, 97.
Turmel J. 18, 52, 75.

Ueberweg-Geyer, cf. Geyer.

Victorino M. 2, 7, 8, 27.
Vollert W. 39, 78.

Weiss H. 75.

Zigabenes E. 45.

Date Due

FACULTY			
FACULTY			
APR 1 6 '78			

Princeton Theological Seminary-Speer Library
1 1012 01021 0096